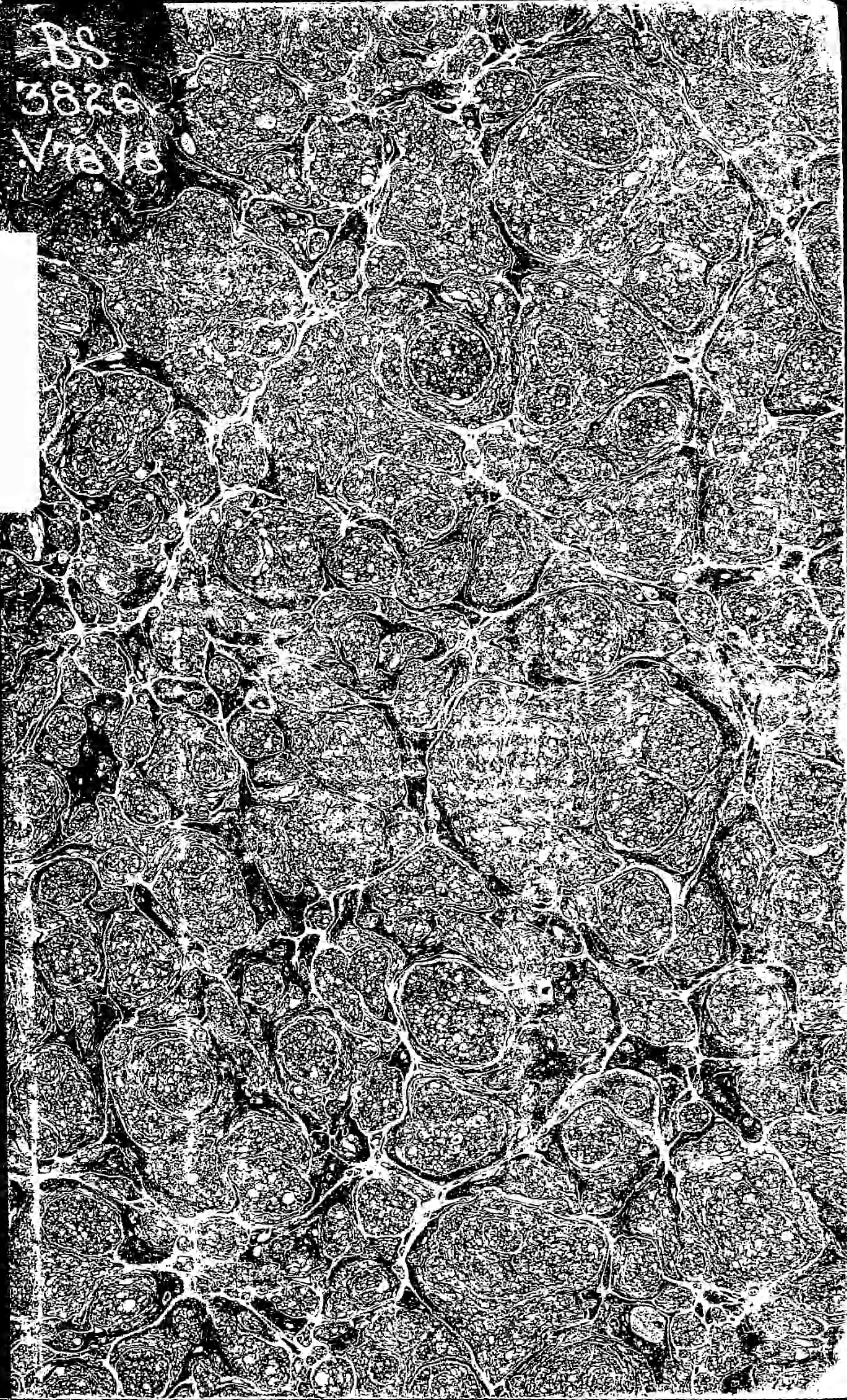



Cres cat Sci entia Vita Exco latur

[illegible]
Union Theol. Sem.
New York.

# DIE OFFENBARUNG JOHANNIS KEINE URSPRÜNGLICH JÜDISCHE APOKALYPSE.

EINE STREITSCHRIFT GEGEN DIE HERREN

HARNACK UND VISCHER

VON

DANIEL VÖLTER,
PROFESSOR DER THEOLOGIE IN AMSTERDAM.



TÜBINGEN,
J. J. HECKENHAUER'SCHE BUCHHANDLUNG
(C. SONNEWALD)
1886.




DRUCK VON H. LAUPP JR. IN TÜBINGEN.

Schon seit fast $^{3}/_{4}$ Jahren ist mir von den verschiedensten Seiten die Kunde zugekommen, dass demnächst unter den Auspicien Harnacks ein Werk erscheinen werde, das die johanneische Apokalypse als die Bearbeitung einer ursprünglich jüdischen Schrift nachzuweisen unternehme. Nun endlich hat dieses bereits vor seiner Geburt so berühmte Werk das Licht der Welt erblickt in den von v. Gebhardt und Harnack herausgegebenen Texten und Untersuchungen (II, 3) unter dem Titel: »Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung« von Eberhard Vischer. Das Buch ist 137 Seiten gross, aber davon gehen 35 Seiten auf den zum Theil doppelten Abdruck des griechischen Textes der Apokalypse, 12 Seiten beträgt das Nachwort Harnacks, das abgesehen von einigen sachlichen Bemerkungen die Entstehungsgeschichte der merkwürdigen Entdeckung erzählt, nur 91 Seiten umfasst die Untersuchung selbst.

Sowohl jener Textabdruck als das Nachwort Harnacks hätte ohne jeden Schaden wegbleiben können, auch hätte der Verfasser bei einem etwas weniger weitschweifigen Stil und bei Vermeidung der Wiederholungen sein Anliegen auf der Hälfte jener 91 Seiten vorbringen können, dann müsste man nicht den verhältnissmässig hohen Preis von 5 M. bezahlen. Aber freilich dann wäre das Buch nicht so dick geworden oder es hätte vielmehr dann überhaupt kein Buch gegeben. Die Verantwortung für und die Ehre von dem Buch kommt nach Harnack Herrn Vischer zu. Das ist eine edle aber in diesem Fall gewiss zu weitgehende Bescheidenheit. Da müssen wir dem uneigennützigen Mann doch selbst zu seinem Recht verhelfen, denn er hat es um das Buch redlich verdient. Unter seiner speciellen Aufsicht ist dasselbe entstanden, er hat dem Verfasser Winke gegeben, hat an

der Abfassung des ersten Kapitels mitgeholfen, hat die ganze Arbeit Stück für Stück revidirt, hat die Besprechung derselben im Giessener kirchenhistorischen Seminar geleitet, lässt sie in seinen Texten und Untersuchungen durch seine Autorität gedeckt ausgehen und hat dazu ein Nachwort geschrieben, in dem er voll und ganz für die Vischerschen Resultate eintritt und sie noch weiter zu begründen sucht.

So werden wir also doch einen guten Theil der Verantwortung und selbstverständlich auch der Ehre auf die Schultern und das freilich ohnedies an Ehren und an Siegen reiche Haupt des Herrn Harnack niederlegen müssen.

Ist die Verantwortung bei einem solchen Nachweis keine geringe, so handelt es sich dabei auch um kein gewöhnliches Mass von Ehre.

Herr Harnack erklärt, dass ihm nach wiederholten eigenen vergeblichen Bemühungen um das räthselhafte Buch der neue Lösungsversuch wie das Ei des Columbus erscheine. Wie Schuppen sei es ihm von den Augen gefallen. Eine Schwierigkeit nach der andern habe sich ihm nun gehoben, die dunkelsten Stellen seien plötzlich licht geworden, die Verlegenheitshypothesen der Ausleger auf einmal zerronnen, die complicirte Christologie des Buchs habe sich in einfache Elemente aufgelöst etc. etc.

So staunenswerthe Entdeckungen der Neuzeit waren, wie nicht anders zu erwarten, Herrn Harnack und seiner mit der strengen und nüchternen Methode und Kritik des Meisters arbeitenden Schule vorbehalten. Zweifeln kann daran nur wer nicht auf der Höhe der exakten Forschung steht. Trotzdem gestehe ich offen, solche Zweifel zu hegen und bedaure Herrn Harnack aus seinen Träumen wecken zu müssen.

So gern ich dem Manne, der so rührend die eigene bisherige Blindheit eingesteht, den Anblick des hellen Sonnenlichts gönnen möchte, so fürchte ich doch, dass das Licht, in dem er schwelgt, das trügerische Licht der Einbildung ist, während an die Stelle der alten Schuppen thatsächlich nur neue getreten sind und bin der Meinung, dass das Ei des Columbus, beim Entdecker Amerikas eine entschuldbare Täuschung, bei den Herren Harnack und Vischer als ein

nicht zu entschuldigender grober Selbstbetrug sich erweisen dürfte.

Sehen wir uns zum Beweis der Richtigkeit unseres Urtheils das Elaborat etwas genauer an. Der Verfasser geht aus von den beiden Capiteln 11 und 12. Diese, meint er, gehören zweifellos zusammen, seien zweifellos das eigentliche Centrum der apokalyptischen Ausführung und lassen sich ebenso zweifellos als ursprünglich jüdische Stücke nachweisen, die nur nachträglich leicht und ungeschickt christlich überarbeitet seien. Wenn in C. 11 die Hoffnung ausgesprochen werde, dass der jüdische Tempel bezw. Theile desselben nicht zerstört werden sollen, so sei dies in einer christlichen Schrift auffallend und wenn sich dafür auch immerhin Erklärungen geben lassen, so bleibe doch der Gegensatz gegen die Stellen Mrc. 13, 2; Mt. 24, 2; Luc. 21, 6 merkwürdig, in denen Jesus erkläre, dass kein Stein auf dem andern bleiben werde.

Rein unverständlich sei aber in einer christlichen Schrift die Thatsache, dass nach des Sehers Ansicht auch die προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ (sc. ναῷ) verschont werden, denn unter diesen könne Niemand anders verstanden werden als alle am Tempelcultus, am alten Glauben festhaltenden Juden. Auch die Ereignisse, welche 11,3—14 erzählt werden, passen nicht recht in eine christliche Schrift. Die evangelische Eschatologie erwarte nicht, dass der Wiederkunft des Herrn noch besondere Gnadenacte von Seiten Gottes vorangehen werden, sie wisse nichts von dem Erscheinen jener beiden Zeugen, in denen man, wie die Schilderung ihres Auftretens deutlich zeige, Moses und Elias zu sehen habe. Der Anschluss einer christlichen Apokalypse an diese jüdische Erwartung wäre auch insofern auffallend, da die christliche Geschichtsbetrachtung die Weissagung, dass ein grosser Prophet dem Messias vorangehen werde, in Johannes dem Täufer erfüllt gesehen und Jesus selbst (Mt. 11,14; Mc. 9,13; Mt. 17,12) darauf hingewiesen habe, dass Elias wirklich erschienen sei. Die Hoffnung, dass auch dem zweiten Kommen des Herrn das Auftreten von Propheten vorangehen werde, zeige sich in keiner Schrift aus der ersten christlichen Zeit, denn diese Hoffnung sei überhaupt unmöglich gewesen, da man die

Wiederkunft des Herrn in der allernächsten Zeit plötzlich erwartet habe. Hätte das Capitel ein Christ geschrieben, dann müsse man annehmen, dass das Erscheinen der beiden Zeugen vor das zweite Erscheinen des Herrn falle. Dann gehe also das Leben Jesu auf Erden voran. Von diesem letzteren Gesichtspunkt aus müsse es dann aber höchst auffällig erscheinen, dass das Leben Jesu — V. 8b ausgenommen — mit keinem Wort erwähnt werde. Wenn man annehme, dass dieser Vers von jeher im Texte gestanden habe, so sei es unbegreiflich, dass die Kreuzigung Jesu durch die Juden, die doch gerade in diesem Capitel, welches das über Jerusalem ergehende Gericht erzähle, eine hohe Bedeutung haben musste, in einem kleinen, durch ὅπου καὶ eingeleiteten Nebensätzchen nur so nebenbei zur Sprache gebracht werde. Diese Nebenbemerkung stehe vollständig ausserhalb des Zusammenhangs und nehme im Gefüge des Capitels gar keinen Platz ein. Die beiden Zeugen werden in keine Beziehung zu dem ihnen vorangegangenen Herrn gebracht, die Stadt werde auch nicht, wie man erwarten sollte, für die Kreuzigung des Messias bestraft. Vielmehr würden die Bewohner Jerusalems die von Gott abgefallen seien aber als Knechte Gottes doch zu Theilnehmern der künftigen Herrlichkeit bestimmt seien, nur väterlich gezüchtigt, die Stadt werde durch das bischen Erdbeben nicht vernichtet sondern nur gereinigt, damit sie würdig sei, Gottes geliebte Stadt zu sein. Dass die Stadt die doch den Herrn gekreuzigt, nicht ebenso wie Babel von Grund aus zerstört werde oder wie die Städte der Heiden zusammenstürze, falle auf und trete namentlich mit der Gesinnung, die uns in dem kleinen Sätzchen (V. 8) entgegentrete in den schärfsten Contrast. Da erscheine Jerusalem als das geistige Sodom und Babel. Vers 2 dagegen werde dieselbe Stadt ἡ ἁγία genannt. Vers 8b ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη gebe sich somit als Interpolation zu erkennen. Auf S. 84 verbessert sich Vischer und kommt zu der weiteren Erkenntniss, dass in 11, 8 auch das ἡ πόλις ἡ μεγάλη auf den Ueberarbeiter zurückzuführen sei, da ἡ μεγάλη sonst das stehende Epitheton Babels sei.

Was zunächst den letzten Theil der Ausführung Vischers über C. 11 betrifft, so ist zu sagen, dass er dieses Capitel in jedem Fall nicht verstanden hat.

Ich kann ganz ruhig zugeben, dass das ὅπου καὶ ὁ κύριος ἀυτῶν ἐσταυρώθη eine Interpolation ist. Die Worte hinken in der That recht ungeschickt hinten nach. Aber sie scheinen mir ein nachträglicher Zusatz zu dem Σόδομα καὶ Αἴγυπτος zu sein, um diese für Jerusalem auffallende Bezeichnung noch weiter zu rechtfertigen durch den Hinweis darauf, dass in dieser Stadt auch der Herr gekreuzigt worden. Die den Worten ὅπου καὶ vorangehenden Worte zu streichen, ist kein Anlass. Vor Allem könnte es ja ganz wohl sein, dass mit der Stadt in Vers 8 ursprünglich überhaupt nicht Jerusalem sondern Rom gemeint ist. Dafür könnte man nicht nur die Bezeichnung der Stadt als μεγάλη πόλις, sondern auch den Umstand anführen, dass es ja nach V. 7 die Stadt des Thiers ist, das aus dem Abgrund aufsteigt, und nach V. 9 die Stadt der Völker, Stämme, Zungen und Geschlechter. Die Stadt in V. 8 mit der heiligen Stadt in V. 2 d. h. mit Jerusalem zu identificiren, ist nicht durchaus nothwendig. Die Zerstörung der heiligen Stadt ist zwar der Anlass für das Auftreten der zwei Busse predigenden Zeugen, aber das Zeugniss derselben ist für die ganze Erde bestimmt (cf. V. 10. 11). Auch hat man sich ja nach V. 2 die heilige Stadt als zerstört vorzustellen, die Stadt in V. 8 dagegen muss man vor dem Erdbeben als unversehrt sich denken. Ist Rom gemeint, so erklärt sich ferner die verhältnissmässig milde Bestrafung der Stadt daraus, dass wir es hier eben mit einem vorläufigen Gericht zu thun haben, während das volle Strafgericht C. 18 folgt. Aber auch wenn Jerusalem unter der Stadt V. 8 zu verstehen ist, ist es ja das Jerusalem, das die Heiden zertreten, wo das Thier aus dem Abgrund die Zeugen Gottes tödtet, wo die Völker, Stämme, Zungen und Geschlechter voll Freude die Leichname der Zeugen sehen. Das ist eben auch ein Theil des Geheimnisses Gottes (10, 7), dass die heilige Stadt in der letzten dem Ende vorhergehenden Zeit vorübergehend der Sitz der widergöttlichen Macht wird. Da ist wirklich die ἁγία πόλις πνευματικῶς geworden Σόδομα καί Αἴγυπτος.

Bei der einen oder andern Deutung ist es also in keinem Fall richtig, dass hier die Juden (!) geschont werden, weil sie als die Knechte Gottes zur Theilnahme an der künftigen Herrlichkeit bestimmt seien und darum kann auch davon keine Rede sein, dass in dieser milden Behandlung der Stadt sich eine jüdische Feder verrathe.

Aber auch all' die andern Argumente, die nach Vischer auf einen jüdischen Verfasser dieses Capitels weisen sollen, sind nichtig. Sie beruhen auf einer ganz unhistorischen Auffassung des ältesten Christenthums, speciell des Judenchristenthums.

Ich bemerke zunächst, dass gar nicht einzusehen ist, wesshalb in C. 11, das von einem ganz bestimmten kurzen, hinter dem Erscheinen Christi und vor seiner Wiederkunft liegenden Zeitraum handelt, extra noch von Christus die Rede sein soll, dass ebensowenig einzusehen ist, warum die beiden Zeugen Gottes extra noch mit der Person Christi in Verbindung gebracht werden sollen.

Ganz verkehrt ist es aber, wenn Vischer das Auftreten dieser beiden Zeugen in einer christlichen Schrift, jedenfalls in einer alten nicht recht erklärbar findet. Das sollte er schon darum nicht behaupten, weil auch nach ihm ein christlicher Schriftsteller und zwar ein sehr alter die Schilderung vom Auftreten der 2 Zeugen ohne Weiteres adoptiren konnte. Aber Vischer übersieht ausserdem eine Hauptsache. Er vergisst ganz und gar die Scene auf dem Berg der Verklärung. (Mrc. 9, 2—13; Mt. 17, 1—13; Luc. 9, 28—36.) Da haben wir ja eben den bestimmten Beweis dafür, dass gerade auch in christlichen Kreisen die Erwartung vom Kommen der beiden Zeugen Moses und Elias lebendig war, und wenn man christlicherseits, um diese Erwartung gewiss in Erfüllung gehen zu lassen, das Erscheinen der beiden Zeugen im Widerspruch mit der Geschichte in das Leben Jesu selbst hineinzuversetzen versuchte, um wie viel näher lag es, um wie viel leichter gieng es, ihr Kommen in die Zukunft vor die zweite Erscheinung des Herrn zu verlegen.

Nicht minder schwach aber sind die Argumente, die Vischer aus der Bewahrung des Tempels und der Beter darin

schöpft. Wir wissen, wie fest die ältesten Christen jüdischer Herkunft am Tempel hiengen, wie eng sie mit demselben verbunden blieben. Sie harrten täglich einmüthig aus im Tempel (Act. 2, 46 cf. 3, 1 ff.; 5, 12 ff.; 5, 21 ff.; 6, 7). Selbst von Paulus heisst es Act. 22, 17: Da ich aber nach Jerusalem zurückgekehrt war und im Tempel betete, geschah es mir, dass ich in Verzückung fiel etc. und Act. 21, 26: Da nahm Paulus die Männer Tags darauf und nachdem er sich mit ihnen der Reinigung unterworfen, gieng er in den Tempel und zeigte die Erfüllung der Tage der Reinigung an bis zur Darbringung des Opfers für einen Jeden von ihnen (cf. Act. 21, 28 ff.; 24, 12. 18). Die ältesten Christen jüdischer Herkunft haben eine Zerstörung des Tempels gewiss für so unmöglich gehalten oder so wenig erwartet als die Juden selbst und wenn wir in den eschatologischen Reden Jesu eine solche Zerstörung des Tempels vorhergesagt finden, so ist schon an und für sich nichts wahrscheinlicher als dass gerade in diesem Theil der evangelischen Ueberlieferung nachträgliche Correkturen und Einfügungen ex eventu stattgefunden haben. Die Deutung der προσκυνοῦντες auf alle am alten Glauben festhaltenden Juden ergibt sich schon aus dem Context als unrichtig. Denn derselbe Mann, welcher weissagt, dass die Heiden die heilige Stadt zertreten werden, kann unmöglich den Gedanken haben, dass alle am Tempel festhaltenden Juden, also die Juden überhaupt am Leben bleiben sollen.

Bei den προσκυνοῦντες ist an den Unterschied zwischen den Juden und Christen gar nicht gedacht, sondern es ist für den Verfasser von C. 11 eine einfache Consequenz seines Glaubens an die Bewahrung des Tempels selbst, dass auch die welche im Augenblick der Gefahr betend darin Rettung suchen, diese Rettung finden werden.

Was ist nun frage ich in C. 11, bezw. in dem hier behandelten Abschnitt 11, 1—13 specifisch jüdisch? Nichts, aber auch gar nichts. Das ganze Stück 10, 1—11, 13 ist aber, wie namentlich 10, 11, ferner die Beziehung von 10, 7 auf 11, 15 und endlich der unmittelbare Anschluss von 11, 14 ff. an 9,21 beweist, nachträglich zur Vervollständigung eingeschoben und der positive und definitive Beweis dafür, dass das Stück

10, 1—11, 13 christlich ist, wird also geführt werden durch den Nachweis, dass die zu Grunde liegende Schrift christlich ist. Darüber weiter unten.

Vischer fährt nun aber fort auch den Schluss von C. 11, die Verse 14—19 als ursprünglich jüdisch nachzuweisen. Es seien in diesem Abschnitt keine Merkmale, die zur Annahme eines christlichen Verfassers zwingen. Das καὶ τοῦ Χριστοῦ in Vers 15 könne auch in einer jüdischen Schrift gestanden haben. Doch hält Vischer — und dabei folgt er mir — die Worte für eine Interpolation, was der folgende Singular βασιλεύσει beweise. Positiv für den jüdischen Ursprung des Abschnitts sprechen nach Vischer die φοβούμενοι τὸ ὄνομά σου in Vers 18, da diese im Unterschied von den ἅγιοι nur die jüdischen Proselyten bedeuten können. Auf dieses Argument hält auch Harnack besonders viel. Allein es bedeutet nichts. Warum sollte ein judenchristlicher Verfasser die Heidenchristen nicht ebenfalls als φοβούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ bezeichnet haben. In der Rede des Jakobus Act. 15, 13—21 werden sie so und nicht anders aufgefasst. Ja Harnack muss selbst zugeben, dass die ältesten griechischen Christen heidnischer Herkunft sich geradezu selbst als φοβούμενοι τὸν θεὸν genannt haben. (1. Clem. 21, 7; 23, 1). Doch sei dies hier nur vorläufig über diese Stelle bemerkt. Wir werden am geeigneten Platz darauf zurückkommen.

Positiv für den ursprünglich christlichen und nicht ursprünglich jüdischen Charakter des Abschnitts 11, 14—19 spricht etwas anderes. Die Worte δοῦναι τὸν μισθὸν — διαφθεῖραι τοὺς διαφθείροντας τὴν γῆν gehören zusammen, sie enthalten die beiden Seiten der einen Sache. Wie es sich nun bei dem διαφθεῖραι um das Verderben der gegenwärtigen, lebenden (διαφθείροντας) Verderber der Erde handelt, so wird es sich auch bei dem δοῦναι τὸν μισθὸν um die Belohnung der Propheten, Heiligen und Gottesfürchtigen der Gegenwart handeln. Dann passt aber die Stelle viel mehr oder nur auf die Christen, da bei diesen und nicht bei den Juden die Propheten damals eine Rolle spielten. Uebrigens liegt auch hier die Entscheidung nicht in den paar Versen 11, 14—19

sondern in dem grösseren Zusammenhang, zu dem sie gehören, d. h. in der Ausführung von 6, 1 oder von 4, 1 an.

Völlig siegesgewiss werden aber die Herren Vischer und Harnack bei C. 12. Da es sich hier jedenfalls um die Erscheinung des Messias in der Geschichte handle, so sei dieses Capitel der Prüfstein, an dem sich erweisen müsse, ob der Verfasser Jude oder Christ sei. Vor allem sei es für das richtige Verständniss dieses Capitels nöthig, dass man sehe, welche Bedeutung es im Zusammenhang des Ganzen habe, anders falle man in willkürliche Auslegung. Dies sei der Fall, wenn man die vorgefasste Meinung mitbringe, dass in dem Capitel bestimmte Ereignisse dargestellt werden. Auf diesem verkehrten Weg komme man zu der Annahme, dass C. 12 schlecht an C. 11 gefügt sei. Das sei aber gar nicht richtig; nur die thörichte Capiteleintheilung störe den Zusammenhang. Durch die Sendung der beiden Zeugen, durch die erfolgte Bestrafung und Reinigung Jerusalems sei alles darauf vorbereitet, dass nun mit dem Klang der 7. Trompete das Geheimniss Gottes sich vollende, wie er es seinen Knechten als frohe Botschaft mitgetheilt habe. Die 7. Trompete werde denn auch im Himmel mit frohem Jubel darüber begrüsst, dass Gott nun die Macht und Herrschaft wieder in die Hände genommen und auch die Blitze, Donner, Stimmen und Erdbeben in 11, 19 weisen auf ein ausserordentliches Ereigniss. Nach all dem sei es zweifellos, dass C. 12 von der Geburt des Messias handle. Unmöglich aber könne dieser Messias der christliche Messias Jesus sein. Der Verfasser dürfe nach den wiederholten Aussagen der Schrift nur ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα also nur über das Zukünftige, nicht auch über das Vergangene schreiben. Schon darum sei die Deutung der Messiasgeburt in C. 12 auf Jesus unmöglich, da ja seine Geburt schon rückwärts liege. Ueberhaupt sei aber im ganzen Capitel nicht die geringste Beziehung auf Jesus Christus zu finden. In dem Satz: καὶ ἡρπάσθη τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν θεὸν die Himmelfahrt dargestellt zu finden, sei absurd. In aller Hast werde das Kind gleich nach der Geburt schneller als der Drache zugreifen könne, in die Höhe entrückt. Die ganze Geschichte biete also gar keinen Anhaltspunkt dafür,

dass hier von Jesu Christo gesprochen werde. Sein ganzes Leben auf Erden, sein Wirken und Sterben werde mit keinem Worte erwähnt und doch hätte an der Kreuzigung und an der darauf folgenden Auferstehung ein christlicher Apokalyptiker viel besser zeigen können, wie der Teufel versucht, den Herrn zu vernichten, wie aber seine Pläne zu Schanden werden. Ein Christ hätte in diesem Zusammenhang den Tod und die Auferstehung Jesu nicht verschweigen können. Ebensowenig gehe es aber an in der Geburt des Kindes die Wiederkunft Jesu Christi geweissagt zu finden. Nur in einer jüdischen Apokalypse sei es begreiflich, dass die Geburt des Messias als zukünftig geweissagt werde und ebenso klar sei es da, dass diese Offenbarung in diesen Zusammenhang gehöre. Der jüdische Apokalyptiker erwarte mit seinem jüdischen Zeitgenossen, dass der Messias unmittelbar nach dem Gericht, das über Jerusalem ergangen, geboren werde. Mit dieser Geburt beginne noch nicht das Ende selbst sondern sie sei für den Apokalyptiker nur das Zeichen, dass Gott sich seines Volkes angenommen habe und dass die Hilfe nicht mehr ferne sei. Vorhergehe noch eine Schreckenszeit von 3½ Jahren. Bis dahin werde der Messias bei Gott in Sicherheit gebracht und dort aufgehoben, um dann aus dem geöffneten Himmel an der Spitze der himmlischen Heerschaaren auf die Erde herabzustürmen zum Kampf gegen das Thier und die mit ihm verbündeten Könige (19, 11 ff.).

Die Erwartung des Apokalyptikers, dass das Leben des Messias in dieser Weise verlaufen werde, welche den Thatsachen der christlichen Geschichte geradezu in das Gesicht schlage, erkläre sich aus den Combinationen, welche die Schriftgelehrten mit verschiedenen Schriftstellen vorgenommen hätten. Auf Grund der alttestamentlichen Weissagung sei allgemein anerkannt gewesen, dass der Messias aus Davids Geschlecht hervorgehen werde. So habe man sich denken müssen, dass er auf der Erde geboren werde. Daneben werde aber die Ankunft des Messias als eine plötzliche vorgestellt. Er sei mit einem Male da und trete als siegreicher Herrscher auf. Diese Vorstellung werde mit der Voraussetzung, dass der Messias geboren werde, durch die Annahme

vereinigt, dass er sich zunächst in der Verborgenheit befinde und plötzlich aus dieser Verborgenheit heraustreten werde. Da man ferner das Bild bei Daniel von der in den Wolken des Himmels erscheinenden Menschengestalt auf den Messias bezogen habe, so habe man sich den Messias vor seinem Auftreten auf Erden im Himmel befindlich denken müssen. Diese Vorstellungen, die in unserer Apokalypse zu einem Gesammtbild vereinigt seien, lassen sich alle in jüdischen Schriften nachweisen. Im 4. Buch Esra 12, 32 heisse es: Hic est unctus, quem reservavit Altissimus in finem und 13, 26: Ipse est, quem conservat Altissimus multis temporibus. Besonders wichtig sei aber eine Stelle im jerusalemischen Talmud, wo erzählt werde, dass der Messias an dem Tage, da der Tempel zerstört werde, in Betlehem geboren, aber einige Zeit darauf seiner Mutter durch einen Sturmwind entführt worden sei. Wie die Apokalypse Johannis erwarte, dass der Messias unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems, zu der Zeit, wo die heilige Stadt und der Tempelvorhof zertreten wird, also beim Beginn der Drangsal geboren werde, so setze diese Talmudstelle voraus, dass der Messias gerade in dem Augenblick, wo die Macht der Heiden scheinbar auf die Spitze gestiegen sei und in der Zerstörung des Heiligthums den Gipfel der Ruchlosigkeit erklommen habe, zur Welt gebracht worden sei. Speciell erinnere die Vorstellung, dass das Messiaskind seiner Mutter durch einen Sturmwind entführt werde, an den Ausdruck ἡρπάσθη τὸ τέκνον in Apok. 12.

Es sei nach alledem klar, dass die Schilderung der Geburt des Messias in Apok. 12 nicht von einem Christen, auch nicht vom eingefleischtesten Judenchristen, sondern nur von einem Juden stammen könne.

Auch der übrige Theil des Capitels weise auf einen jüdischen Verfasser. Die Vorstellung, dass der Teufel fortwährend den Ankläger bei Gott spiele, finde sich nirgends sonst im neuen Testament, sie sei jedoch ein Lehrstück der jüdischen Theologie, welches die Rabbinen auf Grund von Hiob 1, 2 und Sacharja 3 ausgebildet hätten. Dass 12, 11 auszuscheiden, nimmt Vischer nach meinem Vorgang an. Die Flucht des Weibes könne nicht auf den Auszug der Christen

nach Pella bezogen werden, denn auch diese Flucht sei Zukunftsgeschichte. Das Weib sei das personificirte Volk Israel, da aus diesem der Messias hervorgehen werde. Aber auch die Juden seien Söhne des Volkes Israel, darum werden sie οἱ λοιποὶ τοῦ σπέρματος αὐτῆς genannt. Wären die λοιποὶ die Christen, so würden von dem Apokalyptiker der Messias und die Christen Brüder genannt, welche von derselben Mutter d. h. der alttestamentlichen Gottesgemeinde abstammen. Dieser Bezeichnung würde jedoch eine für das christliche Denken unfassbare Vorstellung zu Grunde liegen. Ein Judenchrist aber hätte die Christenheit mit dem personificirten Israel identificirt, dann aber nicht mehr Christus als einen Sohn dieses Weibes erscheinen lassen können. So sei also C. 12 wie C. 11 ein rein jüdisches Stück und darum müsse auch in 12, 17 das Ἰησοῦ hinter μαρτυρίαν gestrichen werden, eine Annahme, deren Richtigkeit sich aus später anzuführenden Gründen ergebe. Diese Gründe bestehen darin, dass im Zusammenhang, nachdem soeben die Geburt und Entraffung des Messias erzählt worden, die Bezeichnung der λοιποὶ als ἔχοντες τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ nicht passe und dass in der Grundschrift 6, 9 in derselben Formel das Ἰησοῦ nicht neben μαρτυρία stehe.

Wer wird sich durch solche Argumentationen täuschen lassen? Dass der Messias in C. 12 der christliche Messias Jesus ist, daran kann glaube ich gar kein Zweifel sein. Dass jemals ein Jude eine solche Messiaserwartung gehabt hätte, wie wir sie bei Vischers jüdischer Deutung von C. 12 haben, d. h. dass je ein Jude einen Messias sich gedacht hätte, der nach der Zerstörung Jerusalems auf die Erde kommen werde, dann aber statt Rache zu nehmen und das Reich aufzurichten vom Teufel verjagt in den Himmel sich zurückziehe, um dann später erst zur Besiegung des Teufels wiederzukommen, das ist und bleibt eine ganz und gar unmögliche Vorstellung. Die Juden haben nur in der Frage differirt, ob der Messias noch im Himmel oder schon in der Verborgenheit auf Erden sei; dass er bei seinem ersten Hervortreten seis aus dem Himmel seis aus der irdischen Verborgenheit sofort als siegreicher Held auftreten werde, daran konnten sie gar nicht

zweifeln. Der Gedanke, dass der Messias zweimal kommen werde, weil er nach seinem ersten Kommen vom Teufel vertrieben wurde, ist unter den Juden nicht nachweisbar, ist überhaupt vom jüdischen Standpunkt aus unverständlich und unerklärbar.

Nur bestimmte geschichtliche Verhältnisse konnten der Messiaserwartung eine solche Wendung, eine solche Modification geben. Nur in Kreisen, welche an einen bestimmten, bereits erschienenen Messias glaubten, an einen Messias, dessen Leben ein Leben der Verfolgung und des Leidens war, der die vom Messias herkömmlicherweise gehegten äusseren Erwartungen nicht erfüllte sondern erst bei seiner darum gehofften Wiederkunft erfüllen sollte, — nur in solchen Kreisen konnten Vorstellungen wie die in C. 12 entstehen. Diese Kreise sind aber eben die christlichen Kreise und der Messias ist Jesus Christus, der vom Teufel im Tod fast verschlungene aber von Gott auferweckte und in den Himmel erhobene.

Tod und Auferstehung Jesu finden wir in dieser bildlichen Darstellung so deutlich als möglich ausgedrückt. Aber auch das, dass der Teufel in Hast gleich nach der Geburt das Kind zu verschlingen sucht und dass dieses darum sofort entrückt wird in den Himmel, passt ganz vortrefflich auf den Messias Jesus, der kaum aufgetreten, noch ehe er die eigentliche messianische Aufgabe in Angriff nehmen konnte, sofort ein im Tod beschlossenes aber durch die Auferstehung gekröntes Ende fand. So tritt für den judenchristlichen Apokalyptiker das Leben Jesu, das für seine messianischen Erwartungen wenig bedeutete, hinter dem Tod und der Auferstehung und namentlich hinter der Erwartung seiner Wiederkunft völlig zurück. Es ist überhaupt nicht die Absicht des Verfassers von C. 12, seine ganze Betrachtung dem so kurzen Hervortreten des Messias zu widmen, vielmehr bilden ihm jene Ereignisse nur den Ausgangspunkt, um daran eine weitergehende Geschichtsbetrachtung zu knüpfen, um von da aus den weiteren Entwicklungsgang abzuleiten, um die Zerstörung Jerusalems — denn sie ist, wie wir sehen werden, bei der Flucht des Weibes in die Wüste angedeutet — und sodann die schwere gegenwärtige Zeit damit in Zusammenhang zu

bringen. Wegen der Geburt des Kindes verfolgt der Drache das Weib, er selbst aber wird wegen der Bedrohung des Kindes vom Himmel auf die Erde gestürzt, wo er die letzte kurze Zeit, die ihm beschieden, zu um so furchtbarerem Wüthen benützt.

Auch die Gründe, welche Vischer von seiner Deutung des Weibes aus für den jüdischen Charakter des Stückes beibringt, sind nichtig. Das Weib ist Zion. Nicht nur ist Jes. 66, 7—9 Zion als kreisendes Weib vorgestellt, noch viel wichtiger ist für uns Mich. 4, 9. 10: Zittere und kreise du Tochter Zion wie eine Gebärerin, denn du musst zur Stadt hinaus und auf dem Feld wohnen und gen Babel kommen, aber doch wirst du von dannen wieder errettet werden, daselbst wird dich der Herr erlösen von deinen Feinden.

Von dieser Michastelle nimmt offenbar die Vision 4. Esra 9, 10 ihren Ausgang, wo Esra im Gefilde Arbah, wo kein Haus erbaut ist, ein Weib sieht, das trostlos hierher geflohen und das ihm jammernd erzählt von dem Sohn, den es geboren und auferzogen habe, der aber beim Eintritt ins Brautgemach todt niedergestürzt sei und wo dann an der Stelle des Weibes plötzlich eine auferbaute Stadt erscheint und dem Esra gesagt wird, das Weib sei Zion, der Tod des Sohnes bedeute die Zerstörung Jerusalems und die neugebaute Stadt habe er schauen dürfen, damit er getröstet werde.

Ebenso knüpft ganz zweifellos Apok. 12 an Mich. 4, 9. 10 an, denn da haben wir das Weib, das sich in Geburtsnöthen befindet und zur Stadt hinaus muss aufs Feld.

Das Weib ist also jedenfalls Zion. Unter Zion könnte nun an und für sich ganz wohl das Volk Israel verstanden werden und in der Michastelle ist das letztere auch wohl in der That gemeint. Aber wir haben es ohne Zweifel in Apok. 12 wie im 4. Esra mit einer ändern Deutung des Zion bei Micha zu thun. Die Flucht des Weibes in die Wüste und sein Verweilen daselbst in absoluter geheimnissvoller Verborgenheit unter göttlichem Schutz ist beim Volk Israel völlig unerklärbar. Aber auch die Beschreibung des Weibs passt nicht auf das Volk Israel. Das Zionsweib in Apok. 12 steht allerdings in engster Beziehung zum Volk Israel, wie die Zwölfzahl der

Sterne des Diadems andeutet, aber dass es am Himmel erscheint in Sonne, Mond und Sterne gekleidet, weist darauf hin, dass wir es hier mit einer überirdischen Realität zu thun haben. Dennoch befindet sich das Weib auf Erden. Sein Sitz ist, wie der Name Zion und wie namentlich auch die Michastelle beweist, ohne Zweifel Jerusalem, zu dem es sich verhält, wie die real gedachte Idee zur empirischen Erscheinung; es gibt dieser irdischen Stadt den heiligen Charakter, es macht diese Stadt zur Stadt des göttlichen Bundes, zur Stadt der göttlichen Gnade, zur Stadt der wahren Anbetung und Verehrung Gottes. So wird ja auch bei Paulus, im Hebräerbrief, in der Apokalypse des Baruch dem irdischen Jerusalem oder Zion ein höheres gegenübergestellt und wenn das letztere da auch als im Himmel vorgestellt wird, so wird es im 4. Esra wie in Apok. 12 auf Grund der Michastelle als auf Erden, in Jerusalem befindlich und doch als von dem letzteren verschieden gedacht. Und wenn nun bei Micha das Weib wegen Bedrängung durch seine Feinde zur Stadt hinaus muss aufs Feld, wenn bei Esra das Weib in die Einöde flieht wegen des Todes seines Sohnes d. h. wegen der Zerstörung Jerusalems, so erklärt sich auch in Apok. 12 der Umstand, dass das Weib vom Drachen bedroht in die Wüste flieht, um hier eine Zeitlang unter Gottes Schutz verborgen zu weilen, am besten, wenn nicht allein unter Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems. In der Stadt, welche in die Gewalt der heidnischen Feinde gefallen, da der Tempel zerstört ist, da der Gottesdienst aufgehört, hat das Weib keine Stätte mehr. Mit der empirischen Stadt kann aber nicht auch Zion, die höhere Realität, welche die Stadt zur göttlichen Gnadenanstalt auf Erden macht, ein Raub der Feinde geworden sein, sie ist jedenfalls gerettet und weilt jetzt nur vorübergehend in der Verborgenheit an einem von Gott ihr angewiesenen Platz, bis sie zu ihrem rechten Sitz wieder zurückkehren kann.

Der Verfasser von Apok. 12, 13—17, den wir mit Weizsäcker von dem Verfasser von Ap. 12, 1—12 unterscheiden, hat durch die Verse 12, 15 und 16 und durch das πόλεμος in Vers 17, das auch in V. 15—16 einen πόλεμος erkennen lässt,

die Anspielung auf den jüdischen Krieg und die Zerstörung Jerusalems noch viel deutlicher gemacht.

Von dieser Erklärung des Weibes und besonders der Flucht des Weibes aus ergibt sich zur Evidenz, dass der Messias in Apok. 12 ein bestimmter, historischer, vor der Zerstörung Jerusalems gekommener d. h. Jesus Christus sein muss.

Dass ein christlicher Verfasser den Messias Jesus als Sohn dieses überirdischen Zion erscheinen lässt, ist geradezu selbstverständlich und wenn die Christen als die Uebrigen vom Samen des Weibes bezeichnet werden, so steht das in unmittelbarem Einklang mit Gal. 4, 26, wo Paulus das obere freie, vom jetzigen in Knechtschaft befindlichen Jerusalem zu unterscheidende Jerusalem als die Mutter der Christen bezeichnet. Wenn dadurch die Christen indirekt als Brüder Christi erscheinen, so kann man nur bei Unkenntniss des neuen Testaments das als eine Unmöglichkeit im Mund eines Christen bezeichnen. (cf. Hebr. 2, 11. 17.)

Wie steht es nun aber mit jener Stelle aus dem jerusalemischen Talmud? Die Stelle steht ganz gewiss in allernächster Beziehung zu Apok. 12. Aber es ist ganz klar, dass die in der Talmudstelle enthaltene Vorstellung nicht in jüdischen Kreisen entstanden sein kann. So unsinnige, dem Wesen der Messiaserwartung widersprechende Gedanken haben die Juden nicht producirt. Die Stelle hat ihren Ursprung in Apok. 12 und ist ursprünglich nichts anderes als eine Verspottung der hier dargelegten christlichen Messiasvorstellung. Daraus erklärt sich die Einfügung von Betlehem als Ort der Geburt, die Verwandlung des Entrücktwerdens zu Gott in ein Weggeblasenwerden durch den Sturmwind. Die Zeitbestimmung »an dem Tage da der Tempel zerstört wurde« erklärt sich nicht, wie Vischer meint, aus C. 11, denn dann läge ja die Zerstörung Jerusalems schon 3½ Jahre zurück, sondern aus Apok. 12, 5, 6 nach unserer Erklärung. So ist also gerade auch die Talmudstelle kein Beweis für den jüdischen Charakter von C. 12, sondern vielmehr ein Beweis gegen denselben und für den christlichen Charakter.

Was Vischer sonst für den jüdischen Ursprung von C. 12 anführt, ist gleichfalls nichtig. Dass ein Christ, zumal ein Judenchrist

die auf Hiob 1, 2 und Sach. 3 basirende Vorstellung von dem als Verkläger vor Gott stehenden Satan nicht habe hegen können, ist eine Thorheit, über die man kein weiteres Wort zu verlieren braucht. Die Streichung des Ἰησοῦ aber in 12, 17 ist reine Willkür. Wenn Vischer meint nach dieser Streichung nun den Vers 12, 17 auf Juden deuten zu können, so täuscht er sich sehr. Er hat nicht eingesehen, in welchen groben Widerspruch er gerade hier sich verwickelt. Er fasst das Weib als das Volk Israel, die λοιποί als die Juden. Welcher Unsinn entsteht nun bei dieser Deutung, wenn in 12, 17 der Drache von der Verfolgung des Weibes d. h. des Volkes Israel sich wendet zur Verfolgung der Uebrigen von ihrem Samen, d. h. der Juden. Vischer will darüber hinwegkommen mit der Bemerkung: Dem Messias und der Mutter d. h. dem Volk in seiner Gesammtheit wird der Drache nichts anhaben können, desshalb quält er die übrigen Söhne, welche noch auf Erden leben und somit im Bereich seiner Macht sind. Aber die Uebrigen gehören doch auch zur Gesammtheit und das Weib ist ja ebenfalls noch auf Erden!

Aber auch schon an und für sich erweist sich die Formel in 12, 17: μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς, τῶν τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ, auch wenn man Ἰησοῦ weglässt, als christlich. Die betreffenden Subjekte haben die μαρτυρία ebenso wie sie die ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ haben. Beides haben sie als etwas ihnen Gegebenes. Was ist nun die μαρτυρία neben und im Unterschied von den ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ? Das ist bei Juden ganz unerklärbar. Dagegen erklärt es sich bei Christen als die μαρτυρία Ἰησοῦ. Das wird denn auch in der Apokalypse von vornherein klargestellt durch die Bezeichnung Jesu als ὁ μάρτυς ὁ πιστός und eben weil der Sinn der μαρτυρία ganz klar ist, macht es gar nichts aus, ob Ἰησοῦ dabei steht oder nicht. Uebrigens haben wir in 12, 17 es nicht mit demselben Verfasser zu thun wie in 6, 9, sondern mit einem späteren Ueberarbeiter. Wenn dieser in 12, 17 die Formel von 6, 9 gebraucht und speciell zu μαρτυρία Ἰησοῦ hinzusetzt, so thut er das aus einer ihm ganz selbstverständlichen Deutung von 6, 9.

Vischer führt nun ja aber auch für seine Deutung von

C. 12 Gründe aus dem Zusammenhang mit C. 11 an. Wie stehts damit? Auch diese brechen in sich selbst zusammen. Bei unserer Deutung von C. 12 namentlich von 12, 6. 13—16 ist ja der Widerspruch gegen C. 11 ganz klar. Aber er ist ebenso klar bei Vischers eigener Deutung. Nach C. 11 steht die Vollendung des Geheimnisses Gottes unmittelbar bevor, der Himmel jubelt, dass Gott endlich die Gewalt und Herrschaft ergriffen, um auf Erden nunmehr zu richten, um die Verderber der Erde zu bestrafen und seinen Knechten den verdienten Lohn zu geben. Was ist nun das für eine Vollendung des Geheimnisses Gottes, was ist das für eine Bestrafung der Erdenverderber, für eine Belohnung der Gottesknechte, wenn der Messias, der nun erscheint, von dem Teufel verjagt, die Messiasmutter in die Wüste getrieben wird und der Teufel auf Erden nun erst recht sein schreckliches Werk beginnt. In Apok. 12, 10—12 wird ja gewiss an 11, 17. 18 angeknüpft, aber diese Stellen werden doch in 12, 10—12 klarer Weise umgedeutet und beschränkt auf einen Umschwung allein im Himmel, der für die Erde gerade das Gegentheil dessen, was nach 11, 17. 18 zu erwarten steht, zur Folge hat. Nur bei meiner Annahme, dass die C.C. 12 u. 13 Interpolationen sind und dass ursprünglich C. 14 an 11, 19 anschloss, kommt der regelrechte Fortgang zu Stande. Da erscheint dann wirklich der Messias d. h. das Lamm zum Schutz der Gläubigen (14, 1) und folgt Gericht und Belohnung (14, 8 bezw. C. 18 und 14, 14—20). Ist C. 12 interpolirt, so darf man dem Verfasser desselben auch nicht vorschreiben, dass er nach 4, 1 allein Zukunftsgeschichte bringen dürfe. Was aber die Frage betrifft, wie der Verfasser von C. 12 sich zu C. 11 gestellt, so ist es wahrscheinlich, dass er, der nach der Zerstörung Jerusalems schreibt, C. 11, wo wohl von der Einnahme der Stadt, aber von der Bewahrung des Tempels die Rede ist, auf die Einnahme Jerusalems durch Pompeius und die folgende Römerherrschaft bezog, wobei sich dann leicht erklärt, dass er C. 12 mit der Erscheinung des Messias Jesus fortfährt.

Freilich auf die Frage nach der Einheitlichkeit der Apokalypse lässt sich Herr Vischer gar nicht ein und doch wäre für ihn gerade der bestimmte eingehende Nachweis, dass die

C.C. 11 und 12 sowohl unter sich unmittelbar zusammenhängen als namentlich dass sie einen integrirenden Bestandtheil des Uebrigen bilden, eine Hauptsache gewesen, da er ja von jenen beiden Capiteln aus sich das Recht nimmt, auch an das Uebrige den jüdischen Massstab zu legen. Aber statt Gründen haben wir bloss die Behauptung, dass es so sei. Das ist überhaupt durchgängig der grosse methodische Fehler der Schrift, dass Vischer, obwohl er es für möglich oder gar wahrscheinlich hält, dass die Apokalypse überhaupt nicht eine einheitliche Schrift sei, obwohl er vorgibt, sich von dieser Untersuchung nur darum fern zu halten, weil sie für sein Problem nichts beitrage, dennoch für seine Beweisführung die Einheitlichkeit der Apokalypse voraussetzt und von den Stellen des einen Stückes gegen Stellen eines anderen Stückes argumentirt, ohne zu denken, dass doch das eine Stück von einem ganz verschiedenen Verfasser sein könne als das andere. Entweder also hätte er die Untersuchung nach der Einheit der Schrift nicht weglassen oder aber nicht von der Einheitlichkeit der Schrift aus argumentiren sollen.

Nach all dem kann man von vornherein nicht viel oder nichts erwarten, wenn Vischer von dem »Herzstück« der Apokalypse aus, an dem er sein Meisterstück d. h. die »Grundlegung des Problems« geliefert zu haben meint, zur »Lösung des Problems« schreitet. Das Recept, nach welchem dabei verfahren wird, ist sehr einfach. Man streicht Alles, was christlich ist; auf die Art der Gründe kommt es dabei nicht so sehr an. Hat man keinen, dann macht man einen. Das Schönste aber ist, dass wenn man auch die Richtigkeit der Manipulationen Vischers anerkennen wollte, er doch noch eine Reihe Dinge stehen lässt oder stehen lassen muss, aus denen der christliche Charakter der Schrift zweifellos hervorgeht.

Wir müssen aber hier noch etwas anderes erwähnen.

Gerade in diesem zweiten Hauptheil erweist sich die Anlage der Schrift als eine sehr ungeschickte und unmethodische. Immer und immer wieder muss man die Apokalypse vom Anfang bis zum Ende durchlaufen und so die Argumente für dieselben Stücke, zum Theil für dieselben Stellen aus den ver-

schiedensten Plätzen und Abschnitten zusammensuchen. Gleich beim Beginn seiner »Lösung des Problems« — und wir führen damit nicht das stärkste Beispiel an — tritt das Unverständige und Unmethodische dieser Anlage der Schrift unangenehm hervor. Der erste Abschnitt in dem die »Lösung des Problems« betitelten Capitel III ist überschrieben: »Die Ausscheidung der christlichen Stücke«. Da wird nun begonnen mit der Ausscheidung von Cap. 1—3 der Apokalypse. Man sollte erwarten, dass da nun wirklich eine vollständige Begründung dafür gegeben würde, warum diese Capitel auszuscheiden sind. Allein die Ausscheidung wird hier einfach auf Grund einiger allgemeiner Bemerkungen vollzogen. Erst hinten in dem zweiten »der jüdische Charakter der Grundschrift« betitelten Abschnitt wird eine nähere Begründung gegeben, welche eine Wiedergabe meiner eigenen Ausführungen ist. Dabei hat aber Vischer gar nicht bemerkt, dass ich die Verse 1, 4—6 ausnehme und eingehend den Gegensatz dieser Verse zu 1, 1—3 und 1, 7. 8 bezw. 1, 9—3, 22 darlege. Oder wahrscheinlicher hat Vischer das gar nicht merken wollen, um so bequemer Weise ohne Angabe von Gründen die ihm unbequemen christlichen Verse 1, 4—6 hinausschmuggeln zu können. Seiner Apokalypse fehlt so ganz und gar der Kopf und darum muss er selber zugeben, dass es höchst wahrscheinlich sei, dass der ursprüngliche Anfang der jüdischen Apokalypse in den 3 ersten Capiteln (also doch in erster Linie in 1, 4—6!) verborgen stecke, aber er meint auf die Herausschälung desselben verzichten und diese Aufgabe schärferen Augen überlassen zu müssen. Das ist doch wahrhaftig für einen Mann, der einen solchen Beweis unternimmt, eine gar zu leichte Art, unbequemer Dinge, die gegen die eigene Meinung sprechen, los zu werden.

Doch die grösste kritische Kraftprobe der Herren Vischer und Harnack folgt sofort. Capitel 4 gibt zu keinen Bedenken Anlass, aber Capitel 5 muss um so mehr in die Kur genommen werden. Da gibt das ἀρνίον ἑστηκὼς ὡς ἐσφαγμένον in 5, 6 den Herren schweren Anstoss. Dass darunter Jesus Christus zu verstehen sei, daran könne kein Zweifel sein. Darum muss ἀρνίον und ὡς ἐσφαγμένον gestrichen werden.

Warum? Denn dann hätte man 2 Messiasse, welche ohne Vermittlung in der Apokalypse beisammen stehen: 1) den Gesalbten, dessen Geburt C. 12, dessen Erscheinen vom Himmel C. 19 geweissagt werde, von dessen Leiden und Sterben aber nirgends die Rede sei, ja nach C. 12 überhaupt nicht die Rede sein könne, 2) das Lamm, das nur an der einen Stelle im 5. Capitel, wo es das Buch mit den 7 Siegeln öffnet, in die Handlung eingreife, sonst keine Rolle spiele, überhaupt im Gang der Apokalypse selbst gar keinen Platz habe. Hinüber und herüber sei keine Verbindung. Es bleibe nur die Annahme, dass wir hier eine Grundschrift und eine christliche Ueberarbeitung vor uns haben. Dieser Eindruck werde verstärkt durch die Beobachtung, dass sich das ἀρνίον in 12, 11 als interpolirt gezeigt habe und bei einer Untersuchung der übrigen ἀρνίον-Stellen ergebe sich sofort, dass dieselbe Beobachtung auch bei ihnen gemacht werden könne. Der Ausdruck ἀρνίον ἑστηκὼς ὡς ἐσφαγμένον sei überhaupt unklar. Es sei doch rein unmöglich, ein Lamm vorzustellen, das dastehe als wie geschlachtet. Ein Lamm passe überhaupt nicht als Oeffner des Buchs, das die Ereignisse der Endgeschichte enthalte und nach den vorhergegangenen Trostworten des Aeltesten: »weine nicht, siehe es hat der Löwe aus dem Stamm Juda, die Wurzel Davids, die Macht (!) das Buch zu öffnen«, müsse man erwarten, nicht dass ein Lamm sondern dass der Löwe das Buch öffnen werde. Ursprünglich werde wohl an der Stelle des Lamms der Löwe gestanden haben, auf den die 7 Hörner als Zeichen der Stärke viel besser passen als auf das Lamm. Das hebräische אֲרִי und das griechische ἀρνίον seien einander sehr ähnlich und vielleicht habe diese Aehnlichkeit den christlichen Ueberarbeiter zur Vertauschung der Worte veranlasst. Harnack meint, möglicherweise habe der Ueberarbeiter überhaupt nichts gestrichen sondern nur die Worte ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον hinzugefügt. ἑστηκώς könne nämlich, wie aus den Berichten über Simon Magus hervorgehe, als Bezeichnung des Messias verstanden werden.

In dieser Ausführung über 5, 6 haben wir wahrlich den Schwindel auf der Potenz.

Wenn zwischen C. 12 und 19, 11 ff. einerseits und 5, 6

andererseits ein Gegensatz besteht, so kann man diesen Gegensatz ebensogut gegen c. 12 und 19, 11 ff. ausbeuten als gegen 5, 6 und ich habe bereits die Hauptgründe angegeben, welche für die Ausscheidung von c. 12 und was damit zusammenhängt, sprechen. In jedem Fall ist es eine Gedankenlosigkeit zu meinen, dass dem Uebel dadurch auf einmal abgeholfen sei, dass man in 5, 6 ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον streiche. Man mag dafür λέων oder ἑστηκὼς oder was immer stehen lassen, die Kluft zwischen c. 12 und 5, 6 bleibt dieselbe. Aber jene Worte ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον lassen sich überhaupt nicht streichen. Denn es findet sich dazu vor allem nicht der mindeste Grund im Context; vielmehr entsteht durch solche Ausmerzung eine unausfüllbare Lücke. Dass der christliche Ueberarbeiter von אֲרִי aus zu ἀρνίον gekommen sei, ist läppisch und ebenso ist die auf der Simon-Magus-Tradition basirende Vermuthung Harnacks, dass ursprünglich bloss ἑστηκώς gestanden habe, reiner Unverstand, da das ἑστώς, στάς, στησόμενος in der Ueberlieferung über Simon Magus Begriffe sind, die einem religionsphilosophischen System angehören, wovon doch in der Apokalypse keine Spur sich findet. Aber es lässt sich geradezu aus dem Context beweisen, dass das ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον in 5, 6 ursprünglich ist. Das geht deutlich hervor aus den vorhergehenden Worten des Aeltesten: ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ῥίζα Δαυείδ ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον καὶ τὰς ἑπτὰ σφραγῖδας αὐτοῦ. Dem ἐνίκησεν kann Vischer weder, was das Wort noch was das Tempus betrifft, gerecht werden, er meint, man sollte das Futurum statt des Aorist erwarten und übersetzt: er hat die Macht. Was ist das für eine Exegese! Der Aorist bezeichnet ein historisches Faktum und νικᾶν heisst eben einfach siegen. Das Macht haben ist erst die Folge. Es soll aber hier nicht bloss gesagt werden, dass der Löwe die Macht hat, denn dann würde etwa ἐξουσίαν ἔχει stehen, sondern es soll gesagt werden, warum und wodurch er die Macht bekommen hat. Darum heisst es ἐνίκησεν. Der Löwe hat also in einem Kampf den Sieg erfochten und ist darum würdig das Buch zu öffnen. Was ist nun das für ein Kampf und Sieg? Das ist nur verständlich, wenn der Löwe der Messias Jesus ist, er hat auf

Erden den Sieg über Teufel, Welt und Tod erfochten und ist darum würdig das Buch zu öffnen. So wird das νικᾶν in der Apokalypse gewöhnlich gebraucht von dem durch Leiden und Tod hindurchgehenden Sieg der Gläubigen. Dieses vom Messias-Löwen ausgesagte ἐνίκησεν wird nun sofort ganz entsprechend näher illustrirt durch die Darstellung desselben als ἀρνίον ἑστηκὼς ὡς ἐσφαγμένον. Das Nebeneinander des λέων und ἀρνίον erklärt sich aus der Anwendung feststehender Typen, an die man sich zur Bezeichnung des Messias überhaupt und des leidenden Messias insbesondere gebunden sah. So stehen ja auch der λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα und die ῥίζα Δαυείδ unvermittelt nebeneinander und doch hat Vischer nichts dagegen einzuwenden. Eben aus der Anwendung eines gegebenen Typus erklärt es sich auch, dass die Vorstellung eines Lamms, das dasteht als wie geschlachtet, etwas Unklares hat. Und doch ist diese Unklarheit sehr durchsichtig. In keinem Fall ist einzusehen, wie diese Vorstellung dadurch klarer werden soll, dass man sie auf den Ueberarbeiter zurückführt. Die Behauptung, dass die 7 Hörner besser auf einen Löwen als auf ein Lamm passen, wird schwerlich Jemand überzeugen. Dass das Lamm in der Apokalypse nichts zu thun habe als das Buch zu öffnen, sonst aber im Gang der Handlung gar keinen Platz habe, ist wiederum völlig unrichtig. Nachdem es die 7 Siegel eröffnet und damit die unter ihnen beschlossenen Dinge zum Vollzug gebracht hat, erscheint es beim Anbruch des Endgerichts auf dem Berg Zion zum Schutz der Seinigen, die es um sich sammelt, und nachher findet die definitive Vereinigung des Lamms mit seinen Gläubigen statt, die unter dem Bild einer Hochzeit dargestellt wird (14, 1 ff.; 19, 6 ff.).

Dass sich in den folgenden Theilen der Apokalypse das Lam mohne Weiteres streichen lasse, ist, wie wir sehen werden, ebenfalls unrichtig. Das muss sich sofort an der folgenden Stelle 5, 9—14 erproben. Diese Stelle lässt sich nicht für sich allein behandeln, sondern nur im Zusammenhang mit den Stellen 7, 1—8 einerseits und 7, 9—17 andererseits.

Was nun Vischer über jene Stellen vorbringt, ist in der Hauptsache das, was ich bereits früher geltend gemacht habe.

In einigen Punkten geht er jedoch über mich hinaus, aber gerade dieses plus wird sich als falsch erweisen. In 7, 1—8, sagt Vischer, werden 144000 aus allen Stämmen der Söhne Israels und zwar aus jedem Stamm zwölftausend versiegelt und damit als Eigenthum Gottes bezeichnet. Es sei auffallend, dass diese Versiegelten mit keinem Wort als Christen characterisirt werden. Die Bezeichnung der Versiegelten als »Knechte Gottes« und »als Leute aus jedem Stamm der Söhne Israels« sei derart, dass man darin dem einfachen Wortlaut nach nur Juden sehen könne. Weil die Stelle in einem für christlich gehaltenen Buch stehe, habe man die Versiegelten für Judenchristen gehalten. Allein diese Deutung beruhe auf einer falschen Combination zweier Möglichkeiten. Entweder müsse man die Worte in ihrem eigentlichen Sinn verstehen, dann seien die Versiegelten Juden, denn kein Wort berechtige zu der Annahme, dass es Israeliten seien, welche Christen geworden seien. Oder aber müsse man in dem Israel das Israel κατὰ πνεῦμα sehen, d. h. die aus Juden und Heiden zusammengesetzte christliche Gemeinde, dann seien es keine Judenchristen, sondern die Christen überhaupt. Gegen diese letztere Deutung der Stelle auf das Israel κατὰ πνεῦμα spreche aber schon das, dass dabei die Aufzählung nach Stämmen nicht recht verständlich sei.

Mit dieser Versiegelung der 144000 aus Israel in 7, 1—8 reime sich nun durchaus nicht zusammen der Abschnitt 7, 9—17. Während sich die Handlung in 7, 1—8 auf der Erde abgespielt habe, werde man in 7, 9—17 auf einmal in den Himmel versetzt; während dort die Gottesknechte vor dem Beginn der eigentlichen Schreckenszeit versiegelt werden, habe man hier eine unzählbare Menge vor sich, welche die grosse θλίψις schon überstanden habe. Anzunehmen, dass man dieselben Personen nur in verschiedener Lage vor sich habe, gehe nicht an, denn dann hätte der Verfasser irgendwie andeuten müssen, dass er von denselben Leuten spreche. Dem stehe aber schon der Anfang des Abschnitts 7, 9—17 entgegen: Nach diesem sahe ich und siehe da eine grosse Menge etc. Damit werde doch deutlich gesagt, dass nun etwas ganz anderes komme. Der Gegensatz derer, von wel-

chen 7, 1—8 rede und derer, von denen 7, 9—17 handle, werde auch sonst so scharf als möglich bezeichnet. In 7, 1—8 habe man es mit Söhnen Israels, in 7, 9—17 mit Leuten aus allen Nationen, Stämmen, Völkern und Sprachen zu thun, jene seien Knechte Gottes, diese hätten ihre Kleider im Blut des Lamms gereinigt, jene bilden eine relativ kleine, genau nach den einzelnen Stämmen gezählte Schaar, diese einen grossen Haufen, den Niemand zählen kann. Die Seligen in 7, 9—17 seien auch nach 7, 13. 14 dem Seher nicht schon von 7, 1—8 her bekannt, sondern noch völlig unbekannt. Es seien also nicht dieselben, es seien auch nicht 2 Classen, die ursprünglich nebeneinander gestanden hätten, denn dann wäre nicht einzusehen, wesshalb nicht auch die zweite Classe ein Siegel Gottes trage; vielmehr falle der Abschnitt 7, 9—17 ganz aus dem bisherigen Entwicklungsgang, aus dem chronologischen Schema der Apokalypse heraus und rühre darum von der Hand des christlichen Ueberarbeiters der ursprünglich jüdischen Apokalypse her.

Nun darüber, dass der Abschnitt 7, 9—17 zu dem vorhergehenden 7, 1—8 sich in kein Verhältniss setzen lässt, dass er überhaupt in den Entwicklungsgang der Apokalypse nicht passt, bin ich mit Vischer oder vielmehr ist Vischer mit mir vollständig einverstanden. Es sind meine Argumente, die er da anführt. Eine wesentliche Differenz besteht zwischen uns in diesem Punkt nur darin, dass Vischer 7, 9—17 von einem christlichen Ueberarbeiter in die ursprünglich jüdische Apokalypse eingefügt sein lässt, um diese dadurch zu christianisiren, während ich in 7, 1—8 kein jüdisches sondern judenchristliches Stück sehe und in 7, 9—17 eine spätere universalistisch-heidenchristliche Ergänzung zu dem noch eng judenchristlichen Abschnitt 7, 1—8 erkenne. Da ist nun vor Allem die Frage, ob Vischer Recht hat, wenn er in den Versiegelten 7, 1—8 keine Judenchristen sondern Juden sehen will. Gegen die Vischersche Deutung der 144 000 Versiegelten auf Juden bestehen drei durchschlagende Gründe.

1) Ist ganz unglaublich, dass ein Jude der Ansicht gewesen wäre, dass von seinem Volk in der Endzeit nur 144 000 als Knechte Gottes gerettet werden sollen. Das

steht mit allen messianischen Erwartungen des Volks im Widerspruch. Die jüdischen Apokalypsen jener Zeit zeigen nichts derartiges.

2) Wenn die 144000 Versiegelten Juden sind, so bleibt vollständig unklar, warum gerade sie den übrigen Juden gegenüber Knechte Gottes sind und als solche versiegelt werden.

3) Bei der Deutung der 144000 auf Juden verliert die Versiegelungsscene ihren ganzen Zusammenhang in der Apokalypse und damit ihre Bedeutung, sie wird zu einem rein zufälligen, vorübergehenden Moment ohne Anknüpfung und Begründung nicht nur, sondern auch ohne Folge, denn bei dieser Deutung muss Vischer sowohl 5, 9—10 als 14, 1—5 völlig streichen.

Ganz anders wenn man unter den Versiegelten die aus dem Judenthum zum Christenthum übergetretenen Juden, also die Judenchristen versteht. Da ist sofort die kleine Zahl erklärt, da ist sofort auch der Grund klar, warum gerade sie als Knechte Gottes erscheinen und versiegelt werden. Da gewinnt sofort die ganze Scene Bedeutung im Zusammenhang der Apokalypse, denn da ist sie nicht bloss schon vorbereitet (5, 9, 10 cf. unten), sondern namentlich auch später entsprechend verwerthet (14, 1 ff.).

In solchem Zusammenhang ist aber auch gar nicht zu erwarten, dass die Knechte Gottes noch extra als Anhänger Jesu characterisirt werden, zumal da diesem judenchristlichen Verfasser der Messias Jesus oder das Lamm noch nicht eine Rolle spielt, durch welche Gott selbst mehr oder weniger in den Hintergrund gedrängt wird, sondern da ihm das Verhalten gegen den Messias, den Beauftragten Gottes eben als Verhalten gegen Gott selbst bedeutungsvoll ist. Und auch die Nennung der einzelnen Stämme Israels kann bei unserer Deutung nicht auffallen, denn der Verfasser sieht eben in den jüdischen Anhängern des von Gott zu den Juden gesendeten Messias Jesus die wahren Knechte Gottes, die wahren Juden und in ihrer Gesammtheit das auserlesene wahre Israel. Dass bei der Deutung der 144000 auf Judenchristen eine ganz falsche Combination zweier Möglichkeiten vorliege, ist

eine ganz unverständige Behauptung. Von hier aus kehren wir zurück zu dem Abschnitt 5, 9—14. Vischer kann natürlich nichts davon stehen lassen, weil darin von dem ἀρνίον die Rede ist und alles zu diesem ἀρνίον in engster Beziehung steht. Aber das ἀρνίον gibt auch hier nicht den geringsten Anstoss, vielmehr sind es andere Dinge, welche zeigen, dass in diesen Versen nicht alles in Ordnung ist. Hinsichtlich der Verse 5, 9—14 bedient sich Vischer der von mir vorgebrachten Argumentation. Aber diese Argumentation habe ich mit gutem Grund bloss auf die Verse 5, 11—14 angewendet, denn sie passt bloss auf diese Verse. Wenn man dieselben nemlich mit 4, 9 ff. vergleicht, so fällt auf, dass 5,11—14 dem Lamm ein Lobpreis gebracht wird, der noch überschwänglicher ist als der, welcher 4, 11 Gott selbst dargebracht wird. Aber das ist keineswegs auch in 5, 9. 10 der Fall. Dass dem Lamm dafür, dass es wegen seines Siegs von allen Geschöpfen allein würdig gefunden wurde, das Buch zu öffnen, ein Lobpreis dargebracht wird, lässt sich von vornherein erwarten. Dieser Preis ist auch einfach genug gehalten, steht in keinerlei Widerspruch zu dem in 4, 11 Gott selbst dargebrachten Lobpreis, sondern entspricht inhaltlich ganz und gar dem ἐνίκησεν ὁ λέων und dem ἀρνίον ἑστηκὼς ὡς ἐσφαγμένον. Vielmehr treten, was Vischer völlig übersieht, die Verse 5, 11—14 zu 5, 9. 10 in einen noch viel schärferen Gegensatz als zu 4, 11, sofern die Verse 5, 11 ff. ohne jede Motivirung ein neues Loblied auf das Lamm enthalten und zwar ein solches, das von dem vorigen ganz verschieden ist, sofern es keinen Bezug mehr hat auf den das Lamm für seinen Sieg auszeichnenden Empfang des Buches aus der Hand Gottes (5, 7 ff.) und auf das Oeffnen seiner Siegel, und sofern dieser neue Preis des Lamms jenen ersten in 5, 9—10 so sehr überbietet, dass man sieht, hier liegt eine ganz andere, viel mehr gesteigerte Anschauung von der Dignität des Lamms zu Grunde, eine Anschauung, nach welcher das Lamm wesentlich Gott selbst gleichgestellt ist. Eben weil dem späteren Ueberarbeiter jenes erste 5, 9—10 dem Lamm gespendete Lob nicht mehr genügte, hat er 5, 11—14 hinzugefügt. Dass 5, 11—14 eingeschaltet ist, macht sich — was nach meinem Vorgang

Vischer ebenfalls verwerthet — auch noch daran bemerkbar, dass nach 5, 14 die Aeltesten niederfallen und anbeten, obgleich bereits 5, 8 dieses Niederfallen derselben vor dem Lamm angegeben ist. Die Verse 5, 11—14 setzen also die Verse 5, 9—10 geradezu als bestehend voraus, sie müssen vor ihnen dagewesen sein, ja wenn man sie völlig streicht, entsteht eine Lücke, die man nicht ausfüllen kann. Eine kleine Correktur hat nun aber allerdings nach meiner Ansicht (cf. prot. Kztg. 1886, Nr. 33) in 5, 9. 10 stattgefunden und zwar rührt dieselbe allem Anschein nach her von dem Verfasser der Verse 5, 11—14, der wiederum, wie Vischer mit mir anerkennt, ohne Zweifel identisch ist mit dem Verfasser des Abschnitts 7, 9—17 (cf. besonders die Hervorhebung des Lamms und Gleichstellung desselben mit Gott). Wenn es in 5, 9. 10 in dem Lobpreis des Lammes heisst: *ἄξιος εἶ .... ὅτι ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς* etc., so stehen die Worte *ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους* in offenem Widerspruch mit dem Abschnitt 7, 1—8, wo nur die 144 000 *ἐκ πάσης φυλῆς υἱῶν Ἰσραήλ* die auserlesenen Gottesknechte sind. Da ist nun die einfache und wahrscheinliche Lösung die, dass es in 5, 9 ursprünglich auch geheissen hat *ἐκ πάσης φυλῆς υἱῶν Ἰσραήλ* und dass dieselbe Hand, welche zu den 144 000 aus jedem Stamm Israel in 7, 1—8 noch die ungezählte Menge aus jedem Volk, aus allen Stämmen, Völkern und Zungen (7, 9—17) hinzugefügt, dementsprechend auch das *ἐκ πάσης φυλῆς υἱῶν Ἰσραήλ* in 5, 9 verändert hat in die jetzige Lesart: *ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης, καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους*. Dass in 5,9 jetzt noch das *ἐκ πάσης φυλῆς* voransteht, scheint mir sehr für die Richtigkeit meiner Ansicht zu sprechen.

Wenn wir weiter gehen, so streicht Vischer das *τὸ ἀρνίον* in 6, 1. Gründe dafür gibt es im Context nicht, auch entsteht durch die Streichung wieder eine Lücke, die nicht ausgefüllt werden kann.

Hinsichtlich der Streichung des *καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου* ist Vischer mit mir einverstanden, führt auch dieselben Gründe an wie ich. Aber es handelt sich hier nicht darum,

durch Einfügung jener Worte den ursprünglich jüdischen Text christlich zu machen, sondern lediglich darum, das Lamm Gott gleich zu setzen, wie es in 5, 11—14; 7, 9—17 der Fall ist.

Vischer nimmt sodann in C. 13 an verschiedenen Stellen Anstoss, in erster Linie an den Worten: βιβλίον τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Was mit diesem schwerfälligen Ausdruck gesagt werden soll, sei rein unklar. Auf τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον könne die Beifügung ἀπὸ καταβολῆς κόσμου nicht gehen, da unmöglich gesagt werden könne, das Lamm sei seit der Gründung der Welt geschlachtet. Die Stelle sage also, dass die Gläubigen von dem Weltanfang an im Buch des Lebens aufgezeichnet worden seien. Wie könne dann aber dieses Lebensbuch das Buch des geschlachteten Lammes sein? Da das Lamm erst in jüngster Zeit geschlachtet worden sei, können die Gläubigen auch erst seit seinem vor kurzem erfolgten Tod in seinem Buche aufgezeichnet worden sein. Zudem zeige der Abschnitt 20, 12—15, welcher von dem Lebensbuche handele, dass es in gar keiner Beziehung zu dem Lamm stehe. Dass man mit der Streichung von τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου in dem jetzt höchst schwerfälligen Ausdruck den ursprünglichen Sinn herstelle, beweise die Apokalypse selbst, denn 17, 8 finde sich der Ausdruck: γέγραπται τὸ ὄνομα ἐπὶ τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Hier habe also der Ueberarbeiter wie in V. 12 und 15 des zwanzigsten Capitels unterlassen, dem Buch eine Beziehung zum Lamm zu geben. In 21, 27 hingegen habe er an die Worte εἰ μὴ οἱ γεγραμμένοι ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς das τοῦ ἀρνίου angefügt.

Was ist von diesen Argumentationen Vischers zu halten? Unklar sind jene Worte jedenfalls bloss für einen unklaren Kopf. Es ist klar, dass hier das Lebensbuch zu dem Lamm in unmittelbare Beziehung gebracht wird, dass das ἀπὸ καταβολῆς κόσμου zu γέγραπται gehört und dass in diesem Zusammenhang indirekt und auch nicht vom geschlachteten Lamm als solchem, aber der Identität des Subjectes nach Präexistenz ausgesagt wird. Dass die Verbindung des Lamms mit dem Lebensbuch in andern Stellen der Apokalypse (ausser 21, 27) fehlt, darauf habe ich auch aufmerksam ge-

macht, aber es kann von da aus nicht speciell gegen die Worte in 13, 8: τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου argumentirt werden, denn es fragt sich, ob nicht eben das ganze C. 13 oder wenigstens der ganze Vers 8 auf einen andern Verfasser zurückgehen als jene anders lautenden apokalyptischen Stellen. Wir halten es für wahrscheinlich, dass der ganze Vers 8 eine Interpolation innerhalb des 13. Capitels ist. Denn erstens ist der Vers seinem allgemeinen Inhalt nach eine Wiederholung von V. 4, zweitens sticht der Vers insofern von allen vorhergehenden ab, als wir hier allein das Futurum προσκυνήσουσιν haben, obgleich der Vers doch auch noch zu der das Thier betreffenden Schilderung gehören soll, während wir in den Versen 1—7 durchweg den Aoristus haben. Drittens durchbricht der Vers den Zusammenhang zwischen Vers 7 und den Versen 9 und 10. Wenn Vers 7 gesagt ist, dass das Thier die Heiligen bekriege und besiege d. h. verfolge und zu Gefangenschaft und Tod bringe (cf. 12, 17) und Macht über alle Stämme und Völker habe, so wird gerade aus dieser gewaltthätigen Uebermacht, die sich den Christen gegenüber in blutiger Verfolgung kundgibt, in den Versen 9 und 10 der für die Gläubigen trostvolle Schluss abgeleitet. Vers 8 wäre dann eingefügt, um vor der προσκύνησις noch besonders zu warnen durch den Hinweis darauf, dass wer sie vollbringt, nicht im Lebensbuch des Lamms aufgezeichnet ist. Der Vers würde dann zurückgehen auf denjenigen Ueberarbeiter der Apokalypse, der auf Grund einer gesteigerten Christologie das Lamm überall in den Vordergrund und womöglich Gott unmittelbar zur Seite stellt. (5, 11—14; 7, 9. 17; 6, 16; 12, 11 etc.)

Herr Vischer will nun aber auch die Verse 13, 9—10 streichen. Wie diese Verse an Vers 8 anschliessen, sei schwer zu sagen. Zudem sei völlig unklar, wer diese Worte spreche. Das Wort 13, 9 komme auch im Mund Jesu bei den Synoptikern vor und 13, 10 erinnere ebenfalls auf's Stärkste an ein synoptisches Herrnwort (Mt. 26, 52). Dies zusammen mit dem Umstand, dass das Wort 13, 9 auch in C. 2 und 3 der Apokalypse wiederholt von Jesus gebraucht werde, weise darauf hin, dass auch hier Jesus rede. Ein solch unver-

mitteltes Eintreten eines Ausspruchs Jesu sei aber sehr auffallend. Dazu komme, dass man hier die Ausdrücke ὑπομονή und πίστις finde, die sich sonst nur noch in den als christlich erkannten und auszuscheidenden C.C. 2 und 3 und dem ebenfalls christlichen und auszuscheidenden Vers 14, 12 finde. Aus diesen Gründen seien also offenbar auch die Verse 13, 9. 10 als nachträgliche christliche Einschiebung in die ursprünglich jüdische Apokalypse zu beurtheilen und darum zu streichen.

Diese Argumentation fällt wiederum in sich selbst zusammen. Dass die Verse 13, 9—10 vortrefflich an 13, 7 anschliessen und dass, wenn etwas zu streichen ist, 13, 8 gestrichen werden muss, haben wir gesehen. Der Redende ist der Apokalyptiker selbst, der in 13, 9 sich einer allgemeinen schon durchs alte Testament gegebenen und auch von Jesus gebrauchten Formel bedient und in 13, 10 an einen Ausspruch Jesu anknüpft oder überhaupt einen solchen citirt. Dass diese Auffassung die allein richtige ist, beweist schon 13, 18, wo wir formell ganz dasselbe haben. Die unbestreitbare Echtheit dieses Verses beweist auch die Echtheit der Verse 13, 9. 10. Den Versen 2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22 gegenüber ist aber der bedeutende Unterschied der, dass dort nicht nur von vornherein ausdrücklich gesagt ist, dass Christus bezw. das πνεῦμα rede, sondern dass das in den einzelnen Stellen selbst stets noch ausdrücklich hervorgehoben ist. Würden die Verse 13, 9. 10 vom Verfasser jener Capitel herrühren, so würde auch hier gewiss ausdrücklich gesagt sein, dass hier das πνεῦμα rede, wie dies auch in 14, 13 der Fall ist, wovon wir sofort zu reden haben werden. Wenn sich nemlich Vischer auf 14, 12 beruft, so geht auch daraus schlagend die Echtheit unserer Verse 13, 9. 10 hervor. Die Verse 14, 9—11 nemlich stammen, wie der Inhalt, die Voraussetzung und Schilderung derselben Situation beweist, offenbar vom gleichen Verfasser wie C. 13 und da haben wir denn auch hinter diesen Versen wie in C. 13 hinter der Schilderung des Thiers den Trost und die Mahnung ὧδε ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστὶν οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ. Um Vers 14, 12 von 14, 9—11 zu trennen, ist gar kein Grund vorhanden. Viel-

mehr ist gerade dieser Vers zusammen mit 13, 9. 10 und 13, 18 ein neuer und in die Augen springender Beweis dafür, dass es gerade die Art des Verfassers von C. 13 und der damit zusammenhängenden Stücke ist, solche Mahnworte am Schluss der apokalyptischen Bilder anzufügen. Sodann aber sehen wir am Verhältniss von 14, 13 zu 14, 12 wiederum ganz deutlich, dass 13, 9. 10; 13, 18; 14, 12 Worte des Apokalyptikers und nicht Jesu sind, denn dann müssten schon die Worte 14, 12 von der Stimme vom Himmel gesprochen und als Worte des πνεῦμα bezeichnet sein. Vers 14, 13 ist ein nachträglicher Anhang zu 14, 9—12. Das zeigt der neue Ansatz und die neue Form, in welche der Inhalt, der doch nur eine Fortsetzung des Vorhergehenden, speciell von 14, 12 sein soll, gekleidet ist. Der πνεῦμα-Begriff ist hier derselbe wie in den Sendschreiben und darum führen wir diesen angehängten Vers auf den Verfasser jener zurück. Wenn die Ausdrücke ὑπομονή und πίστις, die 13, 10 und 14, 12 sich finden, auch in den 3 ersten Capiteln vorkommen und zwar hier zum Theil häufig, während sie sonst in der Apokalypse fehlen, so erklärt sich das daraus, dass der Verfasser jener Capitel die Verse 13, 10 und 14, 12, wie 14, 13 beweist, vor sich gehabt hat. Das gleiche gilt von der Formel εἴ τις ἔχει οὖς ἀκουσάτω in 13, 9, die denn auch in den Sendschreiben stets in anderer Fassung: ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω vorkommt.

Wenn Vischer geltend macht, dass V. 14, 12 die Formel habe: τηρεῖν τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ, während in der Grundschrift die Formel sich finde: τηρεῖν τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ ἔχειν τὴν μαρτυρίαν und wenn er von da aus gegen die Ursprünglichkeit von 14, 12 argumentirt, so erweist er sich dabei als ein recht oberflächlicher Beobachter. Die zuletzt angeführte, von Vischer zu einem Merkmal der Grundschrift gemachte Formel findet sich überhaupt nirgends in der ganzen Apokalypse. Wir finden jene Worte zwar 12, 17 aber nicht für sich allein sondern mit dem Zusatz Ἰησοῦ, den Vischer freilich streichen will. Dagegen finden wir in dem von Vischer ebenfalls zur Grundschrift gerechneten Vers 6, 9 die Formel: διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον (dasselbe mit dem Zusatz Ἰησοῦ 1, 9; 19, 10; 20, 4).

Also hat die Grundschrift Vischers gar keine einheitliche Formel. Vielmehr hätte Vischer entweder von 6, 9 aus auch gegen 12, 17 (abgesehen von dem Ἰησοῦ schon wegen des τηρεῖν und der ἐντολαί) argumentiren sollen, oder aber wenn er 12, 17 mit 6, 9 vereinbar findet, noch vielmehr 14, 12 mit 12, 17 vereinbar finden sollen.

Nach unserer Ansicht gehen nicht 12, 17 und 14, 12 für sich allein wohl aber die grösseren Abschnitte, zu denen sie gehören (12, 13—17; C. 13; 14, 9—12) auf einen ganz andern Verfasser zurück als die Grundschrift, zu welcher 6, 9 gehört und eben aus dieser durch ganz andere Gründe belegten Differenz der Verfasser erklärt sich uns auch die andersartige Fassung der Formel in 12, 17 und 14, 12 gegenüber der in 6, 9. Von demselben Verfasser, der sich in 12, 17 eine so freie Anwendung der in 6, 9 gegebenen Formel erlaubt, dass er τηρεῖν und ἐντολαί in dieselbe aufnimmt bezw. mit λόγος vertauscht, kann man auch erwarten, dass er statt μαρτυρία Ἰησοῦ gelegentlich πίστις Ἰησοῦ gebraucht.

Das einzige, was wir Vischer in Bezug auf den Abschnitt 14, 9—12 zugeben können, ist das, dass die Worte καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου in 14, 10 eine Interpolation sind. Derselbe Ueberarbeiter, der das Lamm überall in den Vordergrund stellen will, hat die Worte auch hier eingefügt aber ungeschickterweise hinter den bereits vorgefundenen Worten ἐνώπιον ἀγγέλων ἁγίων.

Kehren wir nun aber von dieser Abschweifung zurück zu C. 13 selbst, so findet Herr Vischer dieses Capitel überhaupt, namentlich die Schilderung der beiden Thiere und ihres Treibens durch und durch von jüdischem Geist beherrscht. Als bester Beleg für diese Behauptung könne die Thatsache angeführt werden, dass Mommsen (R.G. V, S. 520 ff.) gerade C. 13 der Apokalypse benütze, um das Verfahren des Judenthums gegenüber dem römischen Kaiserthum zu kennzeichnen. Besonders bezeichnend für den jüdischen Charakter dieser Schilderung sei der Abscheu des Apokalyptikers vor den Münzen mit dem Namen des römischen Kaisers und die Anschauung, dass es eine Sünde sei, mit diesen zu handeln und zu verkaufen. Die Christen seien noch längere Zeit nach

der Zerstörung Jerusalems nicht in einem so feindlichen Verhältniss zum römischen Kaiserthum gestanden. Seinem jüdischen Standpunkt gemäss lasse der Apokalyptiker Vers 6 das Thier nur Schmähungen gegen Gott und die Himmelsbewohner, nicht aber auch gegen Jesus Christus ausstossen. Auch diese Argumente sind unschwer zu widerlegen und zu einem Gegenbeweis zu verwerthen. Beginnen wir mit dem letzten Einwand, so ist vor Allem hervorzuheben, dass es sich in der Schilderung des ersten Thiers in C. 13 wesentlich um ausgewählte Citate aus Daniel handelt, die dem Apokalyptiker auf den von ihm in Anspruch genommenen Kaiser zu passen scheinen und ihn als das danielische Ungeheuer erweisen sollen. Sodann konnte aus der Selbstvergötterung der römischen Kaiser, die sich für einen Gott, ja für Zeus den Himmelskönig selbst erklärten, gar keine direkte Lästerung Christi abgeleitet werden. Was aber das Weitere betrifft, so ist 13, 7 (9. 10) und vollends 13, 14. 15 auf Juden angewendet vollkommen unerklärbar. Wäre 13, 7 der jüdische Krieg gemeint, so würde die Belagerung und Zerstörung Jerusalems und des Tempels nicht fehlen. Es ist vielmehr eine Verfolgung (cf. 12, 12) gemeint, die zu Gefängniss und Tod führt (13, 9. 10. 15). Wo sind nun die Juden so verfolgt worden, wo ist eine solche Behandlung derselben Seitens der römischen Obrigkeit nachzuweisen? Da gibt eben auch Mommsen dem 13. Capitel eine falsche Beziehung, weil auch er noch auf der falschen Voraussetzung der Einheit der Apokalypse und ihrer Abfassung unter Vespasian steht. Aus Mommsen selbst lässt sich der Gegenbeweis führen. Der Wunsch des Gajus seine Statue im Tempel in Jerusalem aufzustellen, ist nie zur Ausführung gekommen. Der Kaiser selbst stand davon ab. Claudius hat die Juden aus Rom vertrieben, eine lokale Massregel, die sofort von selbst ihre Kraft verlor. Seit Claudius Zeit aber, sagt Mommsen, scheint den Juden in dem gesammten Reich der Aufenthalt und die freie Religionsübung zugestanden zu haben. Man möge bei Mommsen selbst des Weiteren nachlesen, wie die religiösen Privilegien der Juden fortwährend so weit als möglich geschont wurden.

In der johanneischen Apokalypse will nun Mommsen

C. 13 mit Nero in Verbindung bringen, obgleich er selber sagt, dass derselbe sein Bild nicht habe ins Allerheiligste stellen lassen. Mommsen will darum C. 13 erklären aus der Sorge, dass unter Nero so etwas geschehen könnte. Was ist das für ein Anknüpfungspunkt! Und ist denn überhaupt in C. 13 auch nur mit einer Silbe davon die Rede, dass es sich um Aufstellung einer Kaiserstatue im jerusalemischen Tempel handle?

Der Versuch die Schilderungen in Apok. 13 auf jüdische Verhältnisse zu deuten, scheitert ganz und gar an der Geschichte. Nur bei Christen erklärt sich das und auch bei ihnen nur in der Zeit seit Trajan.

Aber C. 13 verräth noch in einem andern Punkt deutlich genug einen von Hause aus christlichen Charakter. Wenn 13, 11 von dem zweiten Thier gesagt wird: *καὶ εἶχεν κέρατα δύο ὅμοια ἀρνίῳ καὶ ἐλάλει ὡς δράκων*, so wird dabei allerdings das Bild von dem Widder mit den 2 Hörnern aus Daniel 8, 3 ff. benützt, aber diese Charakteristik des zweiten Thiers ist an und für sich ohne Bedeutung und Sinn und bekommt eine solche nur durch Beziehung auf das *ἀρνίον ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον* in 5, 6, woran auch das hinsichtlich des Ausdrucks etwas auffallende *ὡς ἐσφαγμένην* in 13, 3 des Gegentypus wegen anknüpfen dürfte. Daraus geht deutlich hervor, dass C. 13 von Anfang an im Zusammenhang der christlichen Apokalypse oder auf der Grundlage derselben, in der Absicht sie zu ergänzen, geschrieben worden ist.

Wir kommen nunmehr zu den Versen 14, 1—5. Vischer hebt, was ich selbst ebenfalls längst gethan, den Gegensatz hervor, in dem diese Verse zu 7, 1—8 stehen. In 7, 1—8 sind unter den 144000 Versiegelten alle Gottesknechte zu verstehen, in 4, 1—5 nur eine *ἀπαρχή*. In 7, 1—8 tragen sie nur das Siegel Gottes auf der Stirn, in 4, 1—5 nicht nur den Namen Gottes sondern auch den des Lamms. Ist darum 4, 1—5 zu streichen? Keineswegs. Die Verse 4, 1—5 zeigen vielmehr rein für sich genommen noch deutlich die Spuren der Ueberarbeitung. An 14, 3b: *καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο μαθεῖν τὴν ᾠδὴν* (cf. dazu auch 5, 3) *εἰ μὴ αἱ ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες, οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς,*

namentlich an den fünf letzten Worten sieht man noch genau, dass auch hier ursprünglich die 144,000 als die von der Erde Erkauften überhaupt, als die erlösten Gottesknechte in ihrer Gesammtheit aufgefasst sind. Also treten die Verse 14, 4. 5 in Gegensatz zu 14, 3 und erweisen nur sie sich als Einschaltung. Man erkennt in diesen Versen, wie Vischer (er freilich in Bezug auf 4, 1—5 überhaupt) mit mir anerkennt, dieselbe Hand die hinter 7, 1—8 den Abschnitt 7, 9—17 eingefügt hat. Derselbe Verfasser, der dort die 144,000 aus den 12 Stämmen Israel ergänzt hat durch eine unzählbare Menge aus allen Geschlechtern, Stämmen, Völkern und Zungen und der ebenso in 5, 6 die Erkauften aus den Stämmen Israels zu Erkauften aus allen Stämmen, Zungen, Völkern und Geschlechtern gemacht hat, der konnte auch hier die 144,000 nicht als die Erlösten überhaupt, sondern nur als einen kleinen Bruchtheil derselben darstellen. Darum hat er sich durch Einfügung der Verse 14, 4. 5 geholfen.

Eben dieser Verfasser aber, der in 7, 9—17 (cf. 5, 11—14) dem Lamm eine so gesteigerte Würde zuerkennt und es unmittelbar neben Gott, ja Gott gleichstellt (7, 9. 10. 17) hat auch hier dasselbe gethan und darum in 4, 1 die Worte *αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα* oder *τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ* eingefügt. Die von dieser Ueberarbeitung gereinigten Verse 4, 1—3 entsprechen nun nicht nur genau dem Abschnitt 7, 1—8, sondern werden von ihm wie auch von den auf ihren ursprünglichen Stand zurückgebrachten Versen 5, 9. 10 geradezu gefordert. Denn nur so bekommt jene Hervorhebung der That des Lamms in 5, 9. 10, namentlich aber jene Versiegelung selbst in 7, 1—8 Sinn und Bedeutung innerhalb des Ganzen der Apokalypse.

In C. 14 sollen nun aber nach Herrn Vischer auch die Verse 6 und 7 die jüdische Herkunft deutlich verrathen, denn das ewige Evangelium, das hier verkündigt werde, sei nicht die frohe Botschaft von Jesus Christus, vielmehr überschreite die Aufforderung, welche der Engel an die Menschen richte, in nichts das Mass dessen, was das Judenthum von den Proselyten zu fordern pflegte. Zu einer christlichen Apokalypse hätte sich ohne Zweifel an die Aufforderung, Gott zu fürchten

und ihm die Ehre zu geben, die andere angeschlossen, Jesum als Messias anzuerkennen.

Wolle man an dem christlichen Ursprung dieser Stelle festhalten, so habe man erst den Beweis zu bringen, dass es in der urchristlichen Zeit eine Partei gegeben habe, welche glaubte in einer solchen Forderung, wie wir sie hier finden, das Entscheidende am Christenthum hervorzuheben.

Auch hier liegen die Dinge anders und geben zu keinen derartigen Folgerungen Anlass, wie Vischer sie auf Grund vorgefasster und falscher Vorstellungen vom Urchristenthum zieht.

Man könnte schon annehmen, dass das εὐαγγέλιον als αἰώνιον bezeichnet werde im Gegensatz zu dem εὐαγγέλιον, das in letzter Zeit der Messias gebracht. Man könnte ferner darauf hinweisen, dass hier Gnade vor Recht ergehe und dass eben darum, um die Bekehrung möglichst leicht zu machen, von den in die Tiefen des Aberglaubens versunkenen Heidenvölkern in letzter Stunde nur das Elementarste verlangt werde, das was auf Grund einer ewigen Uroffenbarung Gottes für alle Menschen gleichmässig feststeht oder feststehen sollte (Rom. 1, 18 ff. Act. 15, 18.).

Aber es ist noch etwas ganz anderes ins Auge zu fassen. Im Sinn des judenchristlichen Apokalyptikers ist der Messias selbst für die Heiden gar nicht da. Er ist aus den Juden und für die Juden. So ist ja auch 11, 13 Angesichts des Gerichts neben den ἅγιοι auch von den φοβούμενοι die Rede, aber unter den versiegelten Gottesknechten befinden sich die φοβούμενοι nicht, sondern nur die Gläubigen aus den 12 Stämmen. Dementsprechend werden auch in 19, 5 die φοβούμενοι von den δοῦλοι θεοῦ unterschieden als eine zweite geringere Classe.

So lassen sich die Verse 14, 7. 8 ohne jede Schwierigkeit als Eigenthum eines Judenchristen erklären, denn dass die ältesten Christen jüdischer Herkunft ursprünglich den Messias Jesus eben als für die Juden gekommen glaubten, das ist eine nicht zu bezweifelnde Thatsache. Dafür braucht man nicht erst auf die synoptischen Evangelien zurückzugehen, das zeigt so deutlich als möglich das Apostelconcil

(Gal. 2, 7—9), wo Paulus die Urgemeinde, speciell die Urapostel nicht weiter hat bringen können als zu dem Zugeständniss: ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν. Der Messias ist in ihren Augen für die Heiden nicht gekommen, er ist ein Vorrecht Israels. Heidenchristen sind diesen Leuten zulässig im gleichen Sinn wie die jüdischen Proselyten als Gottesfürchtige (Act. 15, 14—21). Darum ist im Sinn unseres Apokalyptikers bei den φοβούμενοι zwischen jüdischen und christlichen Proselyten gar nicht zu trennen. Die Heiden stehen in seinen Augen nicht zum Messias, sondern bloss zu Gott in Beziehung.

Wenn wir weitergehen zu den zusammenhängenden Capiteln 15 und 16, so ist allerdings zweifellos, dass 15, 3 die Worte καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου eingesetzt sind. Ich finde in meinem Text die Worte schon längst durch Doppelstriche eingeklammert. Die Interpolation wird daran deutlich, dass thatsächlich bloss das Lied Mosis folgt. Unter dem Lied des Lamms kann nichts anderes verstanden sein als das Lied 5, 9. 10 bezw. 5, 11—14. Dann ist hier τοῦ ἀρνίου Gen. obj., während Μωϋσέως Gen. subj. ist, ein neuer Beweis dafür, dass beides nicht ursprünglich nebeneinander gestanden haben kann.

Aber auch hier ist das Motiv der Interpolation nicht das, das Stück dadurch überhaupt erst christlich zu machen, sondern der Interpolator will seiner mehr oder weniger monarchianischen Christologie entsprechend, dass neben dem Lied auf Gott auch eines auf das Lamm gesungen werde.

Ebenso ist klarer Weise, wie ich längst nachgewiesen, 16, 15 eine in ihrem Motiv freilich überhaupt nicht recht verständliche Interpolation. Der wahrscheinlich mit dem Verfasser der Sendschreiben identische Interpolator hat wohl an diesem ihm wichtig scheinenden Platz eine besondere Warnung anzubringen für passend gefunden.

In keinem Fall lassen sich nun aber abgesehen von diesen zweifellos christlichen Interpolationen, die C. C. 15 und 16 als nicht christlich d. h. als jüdisch nachweisen. Ihr von Hause aus christlicher Charakter wird schon garantirt durch die Verse 15, 2; 16, 2. 10. 13, die ja an das als christlich nachgewiesene C. 13 anknüpfen, wie denn überhaupt der In-

halt des Capitels mehrfach, namentlich auch in der Erscheinung der 7 Schalenengel (cf. die Erscheinung der 7 Trompeterengel) an die früheren als christlich erwiesenen Bestandtheile der Apokalypse anknüpft. Aber auch rein für sich genommen verrathen die beiden Capitel durch 16, 16 deutlich ihre christliche Abfassung. Die Bewohner der Erde werden hier gestraft, weil sie der Heiligen und Propheten Blut vergossen. Die Propheten auf die alten jüdischen Propheten zu deuten, ist hier ganz und gar unmöglich, denn diese sind nicht von den Bewohnern der Erde, namentlich nicht von den gegenwärtigen, um die es sich doch handelt, getödtet worden, können also auch nicht an ihnen gerächt werden. Es bleibt also nur übrig an die christlichen Propheten zu denken.

In Capitel 17 will Herr Vischer zunächst in V. 6 die Worte καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ ausscheiden. Es sei nicht einzusehen, wie in einem christlichen Buche so zwischen ἅγιοι und μάρτυρες Ἰησοῦ unterschieden werden könne. Dass diese beiden für uns gleichbedeutenden Bezeichnungen neben einander stehen, lasse sich nur dann erklären, wenn die ἅγιοι ursprünglich etwas Anderes bedeutet haben als die μάρτυρες Ἰησοῦ, d. h. wenn die μάρτυρες Ἰησοῦ hinzugesetzt worden seien, um den Geschlachteten eine Beziehung zu Christus zu geben. Diese Argumentation ist wiederum völlig nichtig. Durch Annahme einer Interpolation wird hier gar nichts erklärt. Warum bezieht der angebliche christliche Ueberarbeiter Vischers die ἅγιοι sonst ohne Weiteres auf die Christen, warum soll er gerade an dieser Stelle durch jenen Zusatz haben anzeigen wollen, dass es sich hier um Christen handle? Was hat er denn dann selbst unter den ἅγιοι verstanden? Wären jene Worte auf den Ueberarbeiter Vischers zurückzuführen, so müsste man vielmehr der Gewohnheit dieses Ueberarbeiters entsprechend τοῦ ἀρνίου statt Ἰησοῦ erwarten, zumal da Vischer im gleichen C. 17 vom gleichen Ueberarbeiter Vers 14 interpolirt sein lässt, in dem zweimal τὸ ἀρνίον vorkommt. Würde bloss τῶν ἁγίων stehen, so wäre die Stelle auch so wegen des neronischen Christenmords am leichtesten auf Christen zu beziehen, während auf Juden die Stelle sich kaum deuten lässt. Aber auch die ἅγιοι und

μάρτυρες nebeneinander haben auf Christen bezogen ihren guten Sinn. Es sind keineswegs dieselben Subjecte gemeint. Dagegen spricht schon die Wiederholung des ἐκ τοῦ αἵματος. Die μάρτυρες Ἰησοῦ bedeuten vielmehr hier neben den ἅγιοι dasselbe was sonst die προφῆται neben den ἅγιοι bedeuten. Die letzteren bezeichnen die gewöhnlichen christlichen Gläubigen, die μάρτυρες die Zeugen Jesu κατ' ἐξοχὴν, seine Verkündiger. So ist in dem nach unserer Annahme mit C. 17 zusammengehörigen Stück 10, 1—11, 13 auch von μάρτυρες θεοῦ d. h. von Zeugen, Propheten Gottes die Rede cf. Act. 22, 15). Den Vers 17, 14 will ich ganz gern als Interpolation anerkennen. Das ist bloss Wasser auf meine Mühle. Denn dann sieht man erst recht deutlich, wie wenig C. 17 und 19, 11 ff. ursprünglich zusammengehört und wie man nachträglich erst durch solche Interpolation eine Beziehung herzustellen sich veranlasst gesehen hat.

In C. 18 will Vischer das καὶ οἱ ἀπόστολοι in V. 20 streichen und überhaupt ein echt jüdisches Stück erkennen. Man kann das erstere zugeben und braucht doch wiederum nur auf die ἅγιοι und προφῆται V. 20 und 24 zu verweisen, um des christlichen Ursprungs des Stückes sicher zu sein. In C. 19 sodann ist es zuerst V. 7, der Herrn Vischer Anstoss gibt. Da müsse das τοῦ ἀρνίου nach γάμος gestrichen werden. Nach dem Vorhergehenden, wo fortwährend nur von Gott und Gottes Herrschaft die Rede sei, ergebe es sich von selbst, dass nun auch die Vereinigung Gottes mit seinem Volk als unmittelbar nahe in Aussicht gestellt werde. Ganz unvermittelt erscheine hier jedoch wieder das Lamm, von dem im Zusammenhang gar nicht die Rede sei. Diese Argumentation ist so hohl, dass es sich kaum der Mühe verlohnt, sie zu widerlegen. Der Zusammenhang ist mit dem τοῦ ἀρνίου ganz korrekt und unantastbar. Gott hat gerechtes Gericht gehalten und dadurch nun auch die Hochzeit des Lamms, die definitive Vereinigung der Gläubigen mit ihrem Herrn, der sie erkauft und für Gott gemacht hat zu einem Volk von Königen und Priestern, herbeigeführt. Dafür wird er gepriesen. Diese Hochzeit des Lamms ist durch 5, 9. 10; 7, 1—8; 14, 1 ff. vorbereitet, sie ist die bildliche Darstellung

der messianischen Herrlichkeit. Wenn Vischer von C. 12 aus gegen V. 7 und 8 und von 19, 11 ff. aus gegen V. 9. 10 argumentirt, so haben wir in den Gegensätzen, die hier zu Tage treten, bloss wiederum Beweise für die nachträgliche Einfügung von C. 12 und des damit zusammenhängenden Stücks 19, 11 ff. Herrn Vischer hätten doch schon an dem Gegensatz zwischen 14, 19—20 und 19, 11 ff. die Augen aufgehen sollen. Wozu dort schon das abschliessende Endgericht, wenn es 19, 11 ff. erst beginnt. Aber diese Stücke lässt Vischer ruhig nebeneinander. In den Versen 14, 5—10a haben wir, wie ich in meiner Schrift nachgewiesen, den ursprünglichen, völlig korrekten Schluss zu der Urapokalypse, in welcher das geschlachtete Lamm auserkoren ist, das Buch zu öffnen, das die Endgeschichte der Welt enthält, — in welcher die 144 000 Knechte Gottes versiegelt werden, die das Lamm aus den 12 Stämmen Israel erkauft hat, — in welcher nach Oeffnung des siebenten Siegels das Lamm zum Schutz der 144 000 auf dem Berg Zion erscheint, und in welcher endlich, nachdem das göttliche Gericht beendet, die Gläubigen definitiv mit dem Lamm vereinigt werden. Auf 11, 19 folgte 14, 1—3 und 14, 6. 7, darauf, wie noch 14, 8 andeutet, 18, 1—19, 4, dann 14, 14—20 und darauf der Schluss 14, 5—10a. Für das Nähere muss ich auf meine Schrift oder auf meinen (deutschen) Aufsatz: Neueres über die Apokalypse in der holländischen Theologisch Tijdschrift 1886, 6 verweisen, der eine eingehende Auseinandersetzung mit Weizsäcker enthält.

Dass 19, 13b nicht ursprünglich ist, habe ich zuerst nachgewiesen. Um dasselbe mit Vischer auch von dem καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινὸς in 19, 11 zu behaupten, ist nicht der mindeste Grund vorhanden. Denn jene Worte geben nicht den eigentlichen Namen des Reiters an sondern lediglich eine aus seinem Charakter geschöpfte Bezeichnung, die den von Niemand gekannten Namen vertritt. Grosse Verlegenheit bereitet sodann Herrn Vischer der Anfang von C. 20. In Vers 4 muss er jedenfalls den Satztheil καὶ τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ streichen, ebenso Vers 6. Aber er ist geneigt,

überhaupt Vers 4—6 als christliche Interpolation anzusehen. Diese letztere Annahme kann man sofort als eine Unmöglichkeit bezeichnen, da ja dann gar nicht mehr recht einzusehen ist, wesshalb der Teufel auf 1000 Jahre gebunden wird. Schon 20, 5 lässt eine positive Schilderung der 1000 Jahre erwarten und 20, 7 lässt sich der Wiederholung wegen gar nicht unmittelbar an 20, 5 anreihen, sondern zeigt deutlich, dass von Anfang an in der Mitte etwas gestanden hat. Jenen Satztheil in Vers 4 zu streichen geht aber ebenfalls nicht an. Denn das *καὶ ἔζησαν* weist ganz deutlich zurück auf das *τὰς ψυχάς*. Die durch jenen Satztheil gegebene Vorstellung, dass die christlichen Märtyrer an der ersten Auferstehung beim Beginn des tausendjährigen Reichs theilhaben, ist so normal und korrekt als etwas. Viel eher scheint die besondere Hervorhebung derer, welche das Thier nicht angebetet haben d. h. der Satztheil *καὶ οἵτινες* etc. eine Einschiebung von Seiten des Verfassers von C. 13 zu sein. Gegen Vers 6 speciell macht Vischer geltend, dass das Wort *ἅγιος*, welches nach jüdisch apokalyptischem Sprachgebrauch in der Grundschrift die gewöhnliche Bezeichnung für die Gläubigen sei (5, 8; 8, 3. 4; 11, 18; 13, 7; 16, 6; 17, 6; 18, 20. 24 etc.) hier neben *μακάριος* zur Bezeichnung des Zustandes gebraucht werde, in dem sich die an der ersten Auferstehung Theilnehmenden befinden werden. V. 6b (*ἀλλὰ ἔσονται* etc.) zeige die Verwandtschaft dieses Stückes mit den christlichen Abschnitten 1, 6 und 5, 10. Ueberhaupt lasse sich V. 6 ohne Störung des Zusammenhangs ausscheiden. Nun gehört aber nach unserem Nachweis 1, 6 und 5, 11 eben zur Grundschrift. Das ganze Stück aber, in dem Vers 6 vorkommt, gehört, wie ich in meiner Schrift gezeigt, nicht zur Grundschrift, sondern stammt von einem andern späteren Verfasser. Im Context findet sich kein Grund Vers 6 auszuscheiden und von andern apokalyptischen Stellen aus lässt sich eben nur im Zusammenhang mit der Frage nach der Einheitlichkeit der Apokalypse überhaupt argumentiren.

In C. 21 streicht Vischer zunächst 5b—8. Der Abschnitt zeige zwar kein spezifisch christliches Gepräge, aber doch weise alles darauf, dass die Worte vom christlichen Ueber-

arbeiter der ursprünglich jüdischen Apokalypse herrühren. Da 5b unmittelbar an 5a anschliesse, müsse man annehmen, dass die Worte auch von Gott gesprochen werden. Da sei es aber auffallend, dass sie durch ein neues καὶ λέγει und καὶ εἰπέ μοι eingeführt werden. So pflege der Ueberarbeiter durch das Einführen einer neuen himmlischen Stimme oder eines subjectslosen καὶ λέγει und καὶ εἶπεν seine Zusätze einzuleiten. (14, 13; 19, 9. 10; 22, 6.) Ebenso finde sich die Mahnung γράψον nur noch in den der Ueberarbeitung angehörenden Stücken (14, 3; 19, 9). Der Ueberarbeiter suche durch diesen Befehl Aussprüchen, die für ihn von hohem Werth seien, ein besonderes Gewicht zu geben. Ein Grund dafür, dass man sich von V. 5b an gar nicht mehr Gott als redend zu denken habe, liege in dem Umstand, dass dieselbe Betheurung: οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν 19, 9 in ähnlicher Form von einem Engel und 22, 6 von einer nicht genannten jedenfalls von Gott verschiedenen Person mit denselben Worten gebracht werde. Die Worte passen auch an unserer Stelle nicht im Geringsten in Gottes Mund. Es nehme sich höchst sonderbar aus, dass der auf dem Thron Sitzende betheure, dass seine Worte glaubwürdig und wahrhaftig seien. Die Versicherung, dass Alles das Gesagte wahr und glaubwürdig sei, sei vielmehr hier 19, 9 und 22, 6 ein Mittel, wodurch der Ueberarbeiter seinen Zusätzen Nachdruck zu geben suche. Diese Betheurungen seien jedoch wie die Drohung gegen Diejenigen, welche etwas zu dem Buch hinzuthun oder davon nehmen, der beste Beweis dafür, wie wenig der Ueberarbeiter erwarten konnte, dass die Schrift in der Gestalt, welche er ihr gegeben, sofort unbedingten Glauben finden werde. Das Wort πιστός komme nur noch in verdächtigen Stellen vor (1, 5; 2, 10. 13; 3, 14; 17, 14; 19, 11; 22, 61). Die Verheissungen: ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω αὐτῷ ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν und ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα klingen in ihrem Ton höchst verdächtig an Aussprüche in den C. C. 2 und 3 an (cf. 2, 7. 11; 3, 5. 12). Hier wie dort werde auf eine Thatsche hingewiesen, die überhaupt erst im Folgenden erzählt werde, diese Stellen setzen somit die Kenntniss der ganzen Schrift voraus, hier wie dort werde das ὁ νικῶν in

prägnanter Weise als Bezeichnung für den ausharrenden Gläubigen gebraucht (2, 7. 11. 17. 26; 3, 5. 12. 21). Die Verheissung ἐγὼ τῷ διψῶντι etc. stehe im Einklang mit der dem Ueberarbeiter zugeschriebenen Stelle 7, 17, sie habe auch Aehnlichkeit mit Joh. 4, 10. 13. 14. Das Wort κληρονομεῖν komme sonst in der Apokalypse nicht vor. V. 8 könne ebensowohl ursprünglich wie späterer Zusatz sein, 22, 15 kehre er in etwas veränderter Form wieder. V. 9 des Capitels fahre in der Schilderung des neuen Jerusalems fort und schliesse sich an 5a an. Das Stück 5b—8 sei eine für die Leser eingeschobene Ermahnung und Verheissung. Sie passe jedoch nicht hieher in die Mitte sondern nur an das Ende der Schilderung. Die Grundschrift bringe daher eine ihrem Sinne nach mit 21, 7. 8 wesentlich übereinstimmende Aussage in V. 27.

Diese ganze Argumentation zeigt wiederum wenig kritischen Blick. Vor allem ist es eine offenkundige Täuschung zu meinen, dass durch Ausmerzung der Verse 21, 5b—8 ein Zusammenhang hergestellt werde, sofern dann 21, 9 an 21, 5a unmittelbar anschliesse. Dieser Anschluss besteht nicht. Vielmehr ist es so klar als nur möglich, dass derjenige der 21, 1—5a bezw. 8 geschrieben, nicht auch 21, 9 ff. verfasst hat. In 21, 1 und 2 ist schon eine Beschreibung des neuen Jerusalems gegeben und mit V. 3 der Abschluss eingeleitet, der sich in den nächsten Versen vollendet. In 21, 9 wird nun mit einem neuen Ansatz zurückgegriffen auf die Beschreibung des neuen Jerusalems in 21, 1 und 2 und diese Beschreibung, die den Verfasser von 21, 9 ff. reizte, aber ihm auch nicht genügte, des Näheren ausgeführt. Sehen wir aber die Verse 21, 5b—8 selbst an, so spricht Alles dafür, dass sie mit den vorhergehenden Versen 21, 1—5a von Hause aus zusammengehören. Die Verse 21, 1—8 haben allem Anschein nach einmal den Schluss der Apokalypse gebildet. Sie sind sachlich und formell abschliessend. Mit 21, 5a wäre dieser Schluss wie abgebrochen, es gehört das Folgende dazu, um ihn zu vollenden. Der Sprechende ist durchweg Gott. Die verschiedenen καὶ εἶπεν und καὶ λέγει erklären sich aus der Verschiedenartigkeit der aneinandergereihten Gedanken, wie schon in 19, 9. 10. Solcher Schlussabschnitte haben wir in

der Apokalypse drei: 19, 9. 10 bezw. 5—10, ferner 21, 1 bezw. 3—8 und 22, 6 ff. Dieselben auf einen und denselben Verfasser zurückzuführen, ist wegen der Wiederholung, wegen der Differenzen, ja wegen der Aehnlichkeit selbst eine Unmöglichkeit, sie weisen vielmehr auf 3 verschiedene Redactionen der Apokalypse. Die Aehnlichkeit erklärt sich daraus dass je der folgende Verfasser in seinem Schluss den vorhergehenden, bezw. die 2 vorhergehenden Schlussabschnitte benützt hat. Der Verfasser der Sendschreiben d. h. der 3 ersten Capitel (ausser 1, 4—6) hat alle 3 Schlusstücke schon vor sich gehabt und den dritten in 22, 7a (oder 7 überhaupt). 12. 13. 16. 17. 21 interpolirt, wobei er wie auch in den Sendschreiben selbst namentlich Gedanken aus dem zweiten Schlussabschnitt noch verwerthet hat. Der dritte Schlussabschnitt 22, 6. 7b. 8. 11. 14. 15. 18—20 gehört zusammen mit dem Stück 21, 9—22, 5 und lässt sich nicht, wie Vischer will, von diesem trennen. Derjenige der den Abschnitt 21, 9 ff. an die damals mit 21, 1—8 aufhörende Apokalypse anhängte, musste dem Buch hinter seiner Beschreibung des neuen Jerusalems auch einen neuen Schluss geben.

Zu besprechen ist nun noch der Abschnitt 21, 9—22, 5. Da will Vischer das τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου oder auch bloss τοῦ ἀρνίου streichen. Gründe im Context fehlen. Von 19, 6 ff. aus zu argumentiren, geht schon darum nicht, weil das γάμος τοῦ ἀρνίου auch dort als echt und ursprünglich sich erweist. Wessen Braut oder (zukünftige) Frau das neue Jerusalem ist, muss in 21, 9 von Anfang an gesagt gewesen sein, der Genetiv der näheren Bestimmung ist hier unerlässlich. Ebensowenig geht es an, 21, 14 oder wenigstens die Worte: καὶ ἐπ' αὐτῶν δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου zu streichen, weil 18, 20 (cf. V. 24) die ἀπόστολοι auch eine Interpolation seien und 16, 6 ebenfalls nur von ἅγιοι und προφῆται, nicht auch ἀπόστολοι die Rede sei. Allein dort war es gar nicht nöthig neben den ἅγιοι und προφῆται auch noch besonders die Apostel hervorzuheben, sie waren in jenen inbegriffen, hier dagegen handelt es sich um die Apostel für sich, um die Zwölfe als solche, sofern sie als die Grundsäulen der Kirche betrachtet werden. Aber im Zu-

sammenhang des Stücks 21, 9 ff. überhaupt ist der ganze Vers 21, 14 unentbehrlich. Wie die Beschreibung der 12 Thore in 21, 21 die Angabe in 21, 12 vorraussetzt, so setzt die Beschreibung der 12 Grundsteine in 21, 19. 20 die Angabe in 21, 14 voraus, wie aber in 21, 12 auf den Thoren die 12 Namen der Stämme Israel stehen, so lässt schon der Parallelismus in 21, 14 auf den 12 Grundsteinen die Namen der 12 Apostel erwarten.

Weiter will Vischer in 21, 22 das *καὶ τὸ ἀρνίον*, in 21, 23 das *καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἀρνίον*, in 21, 27 das *τοῦ ἀρνίου*, in 22, 1 ebenfalls das *τοῦ ἀρνίου* und in 22, 3 das *καὶ τοῦ ἀρνίου* streichen. Wenn man immer so einfach das *ἀρνίον* hinter Gott streichen dürfte oder müsste, warum streicht es dann Vischer nicht auch in dem Abschnitt 5, 11—14 und 7, 9—17? Die Sache liegt hier vielmehr etwas anders. Dass das *ἀρνίον* eingesetzt ist, das lässt sich bloss in 22, 3 beweisen. Denn die folgenden Singulare *αὐτοῦ* und *αὐτῷ* zeigen ganz deutlich, dass ursprünglich hier bloss von Gott die Rede war. Geht man nun aber von den Versen 22, 3. 4. 5 aus, so erkennt man, dass die Verse 21, 22—27 überhaupt sowie in 22, 1 die Worte: *ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου* nachträglich eingesetzt sind. Vorher kann offenbar noch gar nicht von Gott, d. h. von der Rolle, die er im neuen Jerusalem spielt, die Rede gewesen sein. Es kann ursprünglich weder vorher schon gesagt gewesen sein, dass Gott selbst der Tempel im neuen Jerusalem ist, noch dass er die Sonne im neuen Jerusalem ist, vielmehr ist der Verfasser ursprünglich offenbar in 22, 3 ff. zuerst auf Gott und sein Verhältniss zum neuen Jerusalem zu reden gekommen. Darum sind jedenfalls einmal die Verse 21, 22—27 zu streichen. Ebenso aber sieht man an 22, 3 deutlich, dass bisher noch nicht vom Thron Gottes die Rede gewesen sein kann. Daher hat man in 22, 1 das *ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου* zu streichen. Dann rückt das *ἐν μέσῳ τῆς πλατείας αὐτῆς* sehr passend in unmittelbaren Anschluss an das *καὶ ἔδειξέ μοι ποταμὸν ὕδατος ζωῆς λαμπρὸν ὡς κρύσταλλον* und diese Worte schliessen sich wiederum sehr genau an 21, 21 an.

Da ist eben von der Strasse der Stadt die Rede gewesen, auf der nach 22, 1. 2 der Strom von Lebenswasser fliesst.

Diese Einfügungen gehen wiederum ohne Zweifel auf den Verfasser der Verse 5, 11—14; 7, 9—17 etc. zurück, der dem Lamm auch hier seinen Platz unmittelbar neben Gott anweisen wollte. Aber es ist klar, dass innerhalb der Beschreibung der Braut des Lamms das Lamm selbst keinen konstitutiven Bestandtheil bilden kann. Es kann dabei nur von einer Beziehung zum Lamm die Rede sein, wie wir es 21, 9 und 14 haben.

Zum Schluss wollen wir aber auch noch die Ansicht Vischers über die ursprünglich hebräische oder aramäische Abfassung der Apokalypse erwähnen. In 9, 11 streicht nemlich Vischer das Ἑβραϊστί und das καὶ ἐν τῇ Ἑλληνικῇ ὄνομα ἔχει Ἀπολλύων. Hier sehe man deutlich, was ja auch sonst die zahlreichen Hebraismen beweisen, dass die Apokalypse ursprünglich nicht bloss hebräisch gedacht sondern auch in hebräischer oder aramäischer Sprache geschrieben sei. Wäre die Schrift von vornherein griechisch geschrieben worden und für griechische Leser bestimmt gewesen, so wäre wohl, meint Vischer, der hebräische Name gar nicht genannt worden, da, wie die Uebersetzung zeige, ein Verständniss dafür bei griechisch Sprechenden nicht zu erwarten gewesen sei. Diese doppelte Bezeichnung des Engels lasse sich nur dann recht begreifen, wenn man annehme, der Uebersetzer habe den hebräischen Namen in der Urschrift vorgefunden, habe nicht gewagt, ihn zu entfernen und habe desshalb für die griechisch sprechenden Leser die Uebersetzung daneben gestellt. Ganz dasselbe gelte von 16, 16. Wenn da von den bösen Geistern, welche aus dem Mund des Pseudopropheten ausgehen, gesagt werde: καὶ συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τὸν τόπον τὸν καλούμενον Ἑβραϊστί Ἁρμαγεδών, so werde in der ursprünglichen Schrift der Name gewiss in der den Lesern verständlichen Sprache genannt worden sein. Das erklärende Ἑβραϊστί zeige also auch hier, dass die Leser für welche das Buch in der uns vorliegenden Gestalt bestimmt war, die Schrift in ihrer ersten Form nicht verstanden haben würden. Und wenn die Deutung der Zahl 666 in 13, 18 auf Nero richtig sei, so sei auch

die Thatsache, dass in einem griechischen Buche die hebräische Form des Kaisernamens der Berechnung zu Grund gelegt worden sei, ein weiterer Beweis dafür, dass die ursprüngliche Sprache der Schrift die hebräische und nicht die griechische gewesen sei. So habe es also die grösste Wahrscheinlichkeit für sich — denn ein Gegenbeweis lasse sich nicht beibringen — dass der christliche Ueberarbeiter der ursprünglich jüdischen Schrift dieselbe auch zugleich aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzt habe, woraus sich der einheitliche Sprachcharakter der Schrift erkläre.

Was sind das wieder für Argumentationen! Geradezu bodenlos ist die Beweisführung bei, 16, 16. Da muss Vischer zuerst ohne jeden Grund freihin behaupten, dass da ursprünglich auch der griechische Name genannt gewesen sei, obgleich gar nicht einzusehen ist, warum er hier dann im Unterschied von 9, 11 ausgefallen oder weggelassen worden sein soll. Und auf diese Behauptung gründet er dann seinen Beweis! Aber wäre es so, so würde dieser Beweis für Vischers Annahme so wenig beweisen als bei 9, 11. Der jüdische, bezw. judenchristliche Verfasser schreibt an Juden, bezw. Judenchristen der griechischen Diaspora, denen die Kenntniss der hebräischen Sprache mehr und mehr abhanden gekommen und das Griechische zur Muttersprache geworden war. Er nennt ihnen den hebräischen Ausdruck, weil der fragliche Begriff im Hebräischen zu Hause ist, erläutert ihn aber durch Uebersetzung, wo er kann. In 16, 16 kann er keine Uebersetzung geben, weil es sich hier um einen Ortsnamen handelt. In 13, 18 aber wird gematrische Kunst angewendet, bei welcher die hebräische Buchstabenrechnung zu Grunde liegt, die jedem, auch dem des Hebräischen kaum mehr kundigen Juden oder Judenchristen der Diaspora geläufig war. Nichts in der Apokalypse führt auf ein hebräisches Original. Alle Hebraismen erklären sich daraus dass ein hebräisch denkender und gewöhnlich wohl auch hebräisch sprechender judenchristlicher Verfasser griechisch schreibt.

Wir sind zu Ende. Man sieht: mit Aufstellungen, die auf den Namen einer wissenschaftlichen Hypothese Anspruch haben, hat man es hier nicht zu thun. Das Unternehmen

sieht fast einem Aprilscherz gleich. Es ist im Ganzen genommen ein recht oberflächliches und leichtfertiges Unterfangen. Stände Herr Vischer allein, so könnte man es ruhig als jugendliche Verirrung beurtheilen. Aber dass Harnack als zweiter Verfasser auftritt und für die zweifelhafte Leistung solche Reclame macht, das verändert die Sache. Für Herrn Vischer nicht, denn er ist zu bedauern, dass er keine bessere Berathung gefunden. Aber die Arbeit selber muss mit andern Augen angesehen werden. Nun wir hoffen, dass diese jüdische Apokalypse schneller als sie gekommen wieder vom Schauplatz verschwinden und höchstens eine Erinnerung daran zurücklassen wird, welche Missgeburten die strenge und nüchterne Methode und Kritik, die in Giessen oder jetzt vielmehr in Marburg zu Hause ist, hervorbringen kann [1]).

Amsterdam, Mitte Oktober 1886.

**D. Völter.**

1) Was ich bei der ganzen Sache gelernt habe, ist das, dass ich die Stücke 5, 11—14; die Correktur in 5, 9; das καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου in 6, 16; 7, 9—17; 12, 11; 13, 8; das τὸ ὄνομα αὐτοῦ καί in 14, 1; 14, 4. 5; das καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου in 14, 10; das καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου in 15, 3; 17, 14; 21, 22—27 und das ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου in 22, 1 nicht mehr auf den Verfasser meiner zweiten Ueberarbeitung der Apokalypse zurückführen kann, sondern dass ich diese kleinen Stücke und Stellen, ähnlich wie ich dies schon in der ersten Auflage meiner Schrift gethan, als eine besondere Ueberarbeitung monarchicanischen Charakters zwischen die beiden letzten Ueberarbeitungen stellen muss.

BS3826
.V78V8

1512651

Vőlter

Die offenbarung Johannis, kleine ursprunglich Judische...

Z- 46946

BS3826
.V78V8

151265

